اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۷۷ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد معزالدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۷۷ء)
مدیر	:	محمد معزالدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۷۷ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۰۱
سائز	:	۵ء۱۴×۵ء۲۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ١٧ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ١٩٧٧ء | شمارہ: ٤

ا

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی ۔ پاکستان

جنوری ۱۹۷۷

مندرجات

اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا جن سے اُنھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

پاکستان		بیرونی ممالک
15 روپیہ		5 ڈالر یا 1.75 پونڈ
	قیمت فی شمارہ	
4 روپیہ		1.50 ڈالر یا 50. پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، ''اقبال ریویو'' 2-B/90 ، گلبرگ 3 ، لاہور کے پتہ پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر و طابع : ڈاکٹر ایم معزالدین ، معتمد ، مجلس ادارت و ناظم ،
اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
مطبع : ٹیکنیکل پرنٹرز ، کوچہ حاجی عثمانی ، آئی ۔ آئی ۔ چندریگر روڈ ، کراچی

A

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جلد ۱۷　　جنوری ۱۹۷۷ بمطابق محرم ۱۳۹۷　　نمبر ۴

مندرجات

B

ہمارے قلمی معاونین

- محمد احمد خان — کراچی
- علیم صدیقی — شعبۂ انگریزی ، پشاور یونیورسٹی
- رحیم بخش شاہین — عالم خان روڈ ، راولپنڈی
- حبیب کیفوی — پاکستان رائٹرز گلڈ ، لاہور
- پروفیسر سمیع اللہ قریشی — گورنمنٹ کالج ، جھنگ

1

محمد احمد خاں

عقل و وجدان اقبال کی نظر میں

(۱)

انسان خارجی دنیا یا اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات کے متعلق معلومات حواسِ ظاہری سے (خواہ بالراست ہو یا بالواسطہ یعنی آلاتِ سائنس کی مدد سے) حاصل کرتا ہے ۔ پھر ان معلومات کو منطقی انداز میں ترتیب دے کر ان سے نتائج اخذ کرتا اور ان اخذ کردہ نتائج کو تجربی طریقوں سے پرکھتا ہے ۔ یہی موجودہ سائنس یا علومِ جدیدہ کا طریقۂ کار ہے ۔ اس طریقے سے حاصل کردہ علم کو اقبال علم بالحواس کہتے ہیں ۔ اس کا موضوع ہے آفاق ! اس کو وہ ''علوم طبیعی'' یا پھر اختصاراً ''علم'' و ''خبر''، ''عقل'' و ''خرد'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔ اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کائنات سے ماورا یا مظاہرِ فطرت کے پسِ پردہ اور انسان کے اپنے اندرونِ ذات میں جو حقیقت پوشیدہ ہے ، اس تک رسائی حواس سے نہیں بلکہ ماورا حواس ایک ''اندرونی بصیرت'' سے ہی ہو سکتی ہے ۔ اس کو وہ ''وجدان''، ''عشق''، ''جنون''، ''جذبِ اندروں'' اور اختصاراً ''نظر''، ''دل'' یا پھر قرآن مجید کے تتبع میں ''قلب'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

''ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دو چار ہوتے ہیں ، اس سے ربط و اتصال کا ایک بالواسطہ طریق یہ ہے کہ اس کی آیات [نشانیوں] کے مشاہدے میں جیسا کہ ادراکِ بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے غور و فکر سے کام لیں اور یوں ان پر دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں ۔ لیکن اس کا ایک دوسرا طریق یہ ہوگا کہ حقیقت سے ، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرونِ ذات میں ہوتا ہے ، براہِ راست تعلق پیدا کیا جائے ۔''[۱]

۱- سید نذیر نیازی ، مترجم ، (اقبال) ، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' (لاہور ، بزمِ اقبال ، ۱۹۵۸) ، ص ۲۲ ۔

اسی سلسلے میں وہ اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ قرآن مجید نے مشاہدۂ فطرت کی ترغیب دی ہے تاکہ ہم قوائے فطرت پر غلبہ اس مقصدِ عظیم کے لیے حاصل کریں کہ ہمیں اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارجِ کمال کی طرف بڑھنا ہے ۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں :

''یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراکِ بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے 'فواد' یا قلب سے تعبیر کیا ۔ ۔ ۔ ۔ 'قلب' کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولینا روم کے دلکش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقتِ مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراکِ بالحواس سے ماورا ہیں ۔ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوتِ دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات ، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے ، کبھی غلط نہیں ہوتیں ۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پر اسرار قوت ہے ۔ اسے دراصل حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا ۔ با ایں ہمہ اس طرح حصولِ علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے ایسا ہی قابل اعتماد ہوگا جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے ۔''[۲]

''وجدان'' یا ''عشق'' کا ذکر اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا دل کھول کر کیا ہے ۔ ان کے پورے کلام کو اگر آپ ایک مرتبہ پڑھ جائیں تو معلوم ہوگا کہ ان کے سارے کلام پر تصورِ خودی کے بعد یہی وجدان چھایا ہوا ہے ۔ کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا پیام ''پیامِ عشق و وجدان'' ہی ہے ۔ چنانچہ وہ خود کہتے ہیں :

جز عشق حکایتے ندارم　　پروائے ملامتے ندارم

ایک اور جگہ وہ مزید صراحت کرتے ہیں :

چون رومی در حرم دادم اذانِ من　　ازو آموختم اسرارِ جانِ من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہنِ او　　بہ دور فتنۂ عصرِ روانِ من

مولانا روم بھی ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جب ملتِ اسلامیہ میں حکمتِ یونان کا اتنا زور تھا کہ لوگوں نے ''وجدان'' و ''عشق'' کی طرف

۲- ایضاً ، ص ۲۳ -

سے آنکھیں بند کر لی تھیں اور عقل و خرد ہی کو حقیقتِ کُلی سے آگاہی حاصل کرنے کا واحد ذریعہ سمجھ رکھا تھا ۔ مولانا روم کا کلام عقل و خرد کی جامد تحریک کے خلاف ایک پُر زور احتجاج تھا ۔ انھوں نے بھی پورے زور و شور کے ساتھ ''عشق و وجدان'' کا نعرہ لگایا ۔ کچھ یہی حال اقبال کا ہے کہ موجودہ دورِ عقلیت و سائنس (حکمت) میں اقبال نے بھی ''حکایتِ عشق و جنوں'' بڑے سوز و گداز سے سنائی ہے !

وہ کہتے ہیں کہ ''عشق'' کا مقام بہت بلند ہے ۔ وہ ناموسِ اکبر ، فرشتہ مقرب جبریلِ امین کی جان ، عبدِ کامل ، پیمبرِ برگزیدہ محمد مصطفیٰ کا دل ، اور خدا کا کلام و پیام ہے ۔ وہ ایک شراب ہے ، شراب طہور ، اور ایک جام ہے ، جامِ نور ! اس کی مستی سے پیکرِ خاکی سر تا پا تابناک بن جاتا ہے ۔ وہ فقیہِ حرم بھی ہے اور عساکرِ مملکتِ روحانی کا سالار بھی ۔ وہ ایک ایسا مسافر ہے جو ہر لمحہ ایک نئی منزل پر نظر آتا ہے ۔ اس کے مضراب سے نغمہ ہائے سرمدی پھوٹ نکلتے ہیں ۔ زندگی کے دو پہلو ہیں — ''جمال'' و ''جلال'' اور یہ دونوں اسی کا پر تو ہیں کیونکہ یہی نورِ حیات بھی ہے اور نارِ حیات بھی ۔ فرماتے ہیں :

عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق ہے فقیہِ حرم ، عشق ہے امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق ہے نورِ حیات عشق ہے نارِ حیات

عشق کے اثرات کا کون اندازہ کر سکتا ہے ! اسی کے ساز سے زندگی کی نواؤں میں ''زیر و بم'' پیدا ہوتے ہیں اور اسی کے سوز سے مٹی کی مورتوں میں جان پڑ جاتی ہے :

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

اس کی طاقت کا کون احاطہ کر سکتا ہے ! اس کے زور سے ایک نانِ جویں

کھانے والے نے در خیبر کو اُکھاڑ پھینکا تھا ۔ اس کی قوت سے ایک کملی والے نے چاند کو شق کر دیا تھا ۔ نمرود جیسے جبار کے تاج کو اسی عشق نے بغیر کسی ضرب کے پاؤں تلے روندا تھا اور فرعون جیسے قہار کے لشکر کو بغیر کسی حرب کے شکست فاش دی تھی :

عشق با نانِ جوین خیبر کشاد　　عشق در اندامِ مہ چاکے نہاد
کلہ نمرود بے ضربے شکست　　لشکرِ فرعون بے حربے شکست

اس زمین و آسمان کی پہنائیوں کو دیکھو ، کس قدر وسیع ہیں ۔ انسانی ذہن ، باوجود اپنی لگاتار جستجو اور پے در پے کامیابی کے ، ان کو "بے کراں" سمجھتا اور ان کی وسعتوں کو ناقابلِ عبور تصوّر کرتا رہا ہے ، مگر عشق میں وہ بے پناہ طاقت ہے کہ اس کی ایک ہی چھلانگ نے اس مرئی کائنات کی بظاہر لامحدود وسعتوں کے پرے انسان کو پہنچا دیا :

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں

عشق کے جلال و جبروت کا نقشہ کون کھینچ سکتا ہے ! وہ ایک برہان ہے — برہانِ مبین ! وہ ایک روحانی طاقت اور نورانی قوت ہے ۔ اسی لیے اس کی فرماں روائی اس کائنات پر بھی ہے اور اس سے پرے ماورا کائنات پر بھی :

عشق سلطان است و برہانِ مبین　　ہر دو عالم عشق را زیرِ نگین !

عشق یا وجدان کا اصلی کارنامہ یہ ہے کہ وہ انسان کو اپنی ذات کا شعور عطا کرتا ہے ، اس کو خود شناس و خود آگاہ بناتا ہے اور جب انسان خود آگاہ ہو جاتا ہے ، تو اس وسیع و عریض کائنات میں ، حقیر و ذرۂ بے مقدار ہونے کے باوجود ، اس پر رموزِ حکمرانی اور اسرارِ شہنشاہی کھل جاتے ہیں :

جب عشق سکھاتا ہے ، آدابِ خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرارِ شہنشاہی

اقبال اپنے کلام میں جگہ جگہ وجدان کا عقل سے یا عشق کا علم سے مقابلہ و موازنہ کرتے ہیں ۔ اس موازنہ میں عقل و خرد کی خامیوں ، واماندگیوں و نارسائیوں اور عشق و وجدان کی پختہ کاریوں ، کامیابیوں و کامرانیوں کا ذکر مزے لے لے کر کرتے ہیں ۔

اقبال کہتے ہیں کہ عقل کا سارا سرمایۂ حیات "خبر" ہے ۔ "خبر" سے

مراد وہ علم ہے جو انسان مختلف ادوار میں حاصل کرتا اور اس کو ایک سے دوسرے تک پہنچاتا رہا ہے ۔ علم کی جو کچھ پونجی انسان کے پاس ہے ، اگر اس کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا بیشتر حصہ وہ ہے جو ہمارے پیشروؤں نے حاصل کیا تھا اور ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچایا تھا ۔ اس کا بہت ہی کمتر جزو وہ ہے جس کو ہم نے بطورِ خود حاصل کیا ہے ۔ اس طرح علم کے جو اثاثے اس وقت ہمارے پاس ہیں ان کا بڑا حصہ ہمارے لیے ''شنیدہ'' کی حیثیت رکھتا ہے ۔ پھر جو کچھ ہمارے لیے دیدہ ہے ، یعنی جس کو ہم نے بطورِ خود حاصل کیا ہے ، اس کی نوعیت بھی یہ ہے کہ وہ بھی ظاہری یا سطحی (superficial) ہے ، باطنی یا حقیقی نہیں ہے ۔ مظاہرِ فطرت میں سے ہم اوّل تو کسی ایک کا انتخاب اپنے مطالعے کے لیے کرتے ہیں ، تمام مظاہر کو بہ یک وقت اپنے مطالعہ کا موضوع نہیں بناتے اور اگر بنائیں بھی تو اس میں کامیابی کا تصور نہیں کر سکتے ۔ علومِ جدیدہ یا سائنس کے اس پہلو پر اقبال نے نہایت خیال افروز تبصرہ کیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''میرے نزدیک تو علومِ طبیعی کی مثال زاغ و زغن کی ہے ، جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ علومِ طبیعی یا سائنس کا تو خاصہ ہی یہ ہے کہ جزئی ہو ، اس لیے کہ بہ اعتبار اپنی ماہیت اور وظیفے کے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل و مکمل نظریہ قائم کر سکے ۔''[۳]

الغرض ہم تمام مظاہرِ فطرت کا بوقت واحد مطالعہ نہیں کر سکتے ۔ پھر جس مظہر کا ہم مطالعہ کرتے ہیں ، اس کے صرف ظاہری پہلوؤں پر ہی ہماری نظر پڑتی ہے ۔ اس کی ماہیتِ اصلی یا کنہ تک ہماری نگاہ ابھی نہیں پہنچی ۔ علومِ طبیعی کی اب تک کی ساری ترقی اسی ایک شکست کی آواز ہے ۔ مثال کے طور پر ، مادہ کے متعلق جو نظریات ماہرینِ سائنس نے ابتدا میں پیش کیے تھے آج وہ ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں ۔ اقبال لکھتے ہیں :

''قدیم طبعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید کرنا شروع کر دی ہے ۔ لہٰذا جس قسم کی مادیت ابتداً اس کے لیے ناگزیر تھی بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے ۔''[۴]

۳۔ ایضاً ، ص ۶۴ - ۶۵ ۔

۴۔ ایضاً ، دیباچہ ، ص ا ح ۔

اس بیان کی وضاحت اُنھوں نے ایک اَور جگہ اس طرح کی ہے :

''۔ ۔ ۔ ۔ طبیعیات نے اپنی اساسات کی تنقید سے خود ہی اس بت کو توڑ ڈالا جیسے اس نے تراشا تھا ، اور وہ اختیاری [empirical] روش جس نے گویا سائنس کو مادیت پر مجبور کر رکھا تھا ، بالآخر مادے ہی کے خلاف بغاوت پر اُتر آئی ۔ ۔ ۔ ۔ مادے کے تصوّر پر سب سے زیادہ ضربِ کاری عہدِ حاضر کے مشہور طبیعی آئن شٹائین کے ہاتھوں لگی جس کے اکتشافات نے فکرِ انسانی میں ایک بڑا دُور رس انقلاب پیدا کر دیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ جمودت کا قدیم تصور ختم ہوا اور اس کے ساتھ ساتھ وہ سارے خصائص بھی جن کی بنا پر مادئین کی کبھی یہ رائے تھی کہ مادے کا وجود ہمارے تیز خرام خیالات سے بھی کہیں زیادہ محکم اور پائدار ہے ۔''[5]

مادے کے متعلق قدیم نظریہ یہ تھا کہ مادہ ٹھوس ، جامد (solid) چیز ہے ، لیکن اب جوہری توانائی کے سلسلے میں جو مزید تحقیقات ہوئی ہے ، اس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جوہر کی ماہیتِ توانائی (energy) ہے ۔ اقبال کے الفاظ میں :

''اور سائنس کے نزدیک جوہر کی حقیقی ماہیت برق ہے ، نہ کہ کوئی برق آلود شے ۔''[6]

الغرض یہ ایک حقیقت ہے کہ طبیعیات ہو ، کیمیا ہو یا علومِ جدیدہ کی کوئی اور شاخ ہو ، ان سب کے نظریات متغیر ہوتے رہتے ہیں اور سچی بات یہ ہے کہ یہی تغیر علومِ جدیدہ کی ترقی کا باعث بھی ہے اور ضامن بھی ۔ لیکن اس سے یہ بات بھی روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علومِ جدیدہ کی ساری متاع صرف ''خبر'' ہے ، ''نظر'' نہیں ، ''شنید'' ہے ، ''دید'' نہیں ، حقیقت کا ایک پرتو ہے اور وہ بھی جزوی ، حقیقتِ کُلّی نہیں ۔ اس کے برعکس اقبال کہتے ہیں کہ وجدان کے پاس ''نظر'' ہے ۔ وہ حقیقت کا چونکہ بالراست ادراک کرتی ہے اس لیے حقیقت اس کے لیے ''دید'' ہے ، ''شنید'' نہیں ۔ وہ حقیقت کا جزواً جزواً نہیں بلکہ کلّی مشاہدہ کرتی ہے ۔ اقبال لکھتے ہیں :

''وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رُک رُک کر قدم اُٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و

۵۔ ایضاً ، ص ۵۱ - ۵۲ ۔ ۶۔ ایضاً ، ص ۷۹ ۔

تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے ۔"۷

اسی خیال کو انھوں نے اپنے ابتدائی دور کی ایک چھوٹی سی نظم "عقل و دل" میں نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے ۔ لکھتے ہیں :

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا ۔ بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں
ہوں زمیں پر ، گزر فلک پہ مرا ۔ دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں
کام دنیا میں رہبری ہے مرا ۔ مثلِ خضرِ خجستہ پا ہوں میں
ہوں مفسّر کتابِ ہستی کی ۔ مظہرِ شانِ کبریا ہوں میں
بوند اک خون کی ہے تُو لیکن ۔ غیرتِ لعلِ بے بہا ہوں میں
دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے ۔ پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں !
رازِ ہستی کو تُو "سمجھتی" ہے ۔ اور آنکھوں سے "دیکھتا ہوں" میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے ۔ اور باطن سے آشنا ہوں میں
"علم" تجھ سے تو "معرفت" مجھ سے ۔ تو خدا جُو ، خدا نما ہوں میں
علم کی انتہا ہے بے تابی ۔ اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا ۔ طائرِ سدرہ نا آشنا ہوں میں
کس بلندی پہ ہے مقام مرا ۔ عرش ربِ جلیل کا ہوں میں

"اسرارِ خودی" میں انھوں نے نہایت پُر سوز انداز میں بھی بتایا ہے کہ "دانشِ حاضر" پابندِ مظاہر ہے ، وہ حدودِ ادراک سے باہر نہیں نکل سکی ہے ۔ بالفاظِ دیگر اس کے پاس "خبر" ہی "خبر" ہے ۔ اس لیے وہ حقیقت کی تلاش میں عقل کی بیسا کھیوں کے سہارے زندگی کے راستے پر چل رہی ہے ۔ اس نے اپنے ہی ہاتھوں اپنے گلے پر خنجر رکھا ہے ۔ اس کے اندر حقیقت کو پانے کی لگن تو ہے ، لیکن یہ لگن سوز سے خالی ہے ۔ اس میں آتشِ شوق تو ہے ، لیکن یہ آتش "لالہ رخ" ہے ، "شعلہ رو" اور "اخگر صفت" نہیں ہے ۔ اسی لیے یہ مانند ژالہ سرد ہے اور یہی وجہ ہے کہ اپنی دنیائے جستجو میں وہ ناکام و نامراد ہے ۔ اس کے برعکس عشق کے پاس "نظر" ہے ۔ اس کے یہاں عقل کی گتھیوں کو سلجھانے کی تدبیر ، اس کی بیماریوں کو رفع کرنے کا نسخہ اور اس کے ناسور کو کاٹ پھینکنے کا نشتر ہے ۔ اس لیے عشق عقل کے لیے بمنزلۂ حکیمِ افلاطون ہے ۔ عقل نے اپنے ذرائع "خبر" سے جو سومنات تراشا

۷۔ ایضاً ، ص ۴ ۔

ہے ، عشق کی "نظر" میں اس کے لیے گویا محمود غزنوی ہے ۔ فرماتے ہیں :

دانشِ حاضر حجابِ اکبر است   بت فروش و بت پرست و بت گر است
پا بزندانِ مظاہر بستۂ   از حدودِ حس برون ناجستۂ
در صراطِ زندگی از پا فتاد   بر گلوئے خویشتن خنجر نہاد
آتشے دارد مثالِ لالہ سرد   شعلۂ دارد مثالِ ژالہ سرد
فطرتش از سوزِ عشق آزاد ماند   در جہانِ جستجو ناشاد ماند
عشق ، افلاطونِ علت ہائے عقل   بہ شود از نشترش سودائے عقل
جملہ عالم ساجد و مسجودِ عشق   سومناتِ عقل را محمودِ عشق

"جاوید نامہ" میں بھی انھوں نے عقل و وجدان کا مقابلہ کیا ہے ۔ اس کے بعض اشعار میں انھوں نے اپنے اسی خیال کا اظہار کیا ہے کہ عقل کے پاس صرف "خبر" ہے ، مگر وجدان کے پاس "نظر" ہے ۔ عقل کے متعلق فرماتے ہیں :

پس ز ترس راہ چون کورے رود   نرم نرمک صورتِ مورے رود
تا خرد پیچیدہ تر بر رنگ و بو است   می رود آہستہ اندر راہ دوست
کارش از تدریج می یابد نظام   می ندانم کے شود کارش تمام

اس کے بعد عشق کے متعلق فرماتے ہیں :

می نداند عشق سال و ماہ را   دیر و زود و نزد و دور راہ را
زورِ عشق از باد و خاک و آب نیست   قوتش از سختیٔ اعصاب نیست
عشق در جاں چو بچشم اندر "نظر"   ہم درونِ خانہ ، ہم بیرونِ در

الغرض "دانشِ انسانی" کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے خارجی دنیا کے متعلق زیادہ سے زیادہ معلومات جمع کی ہیں ۔ اسی کارنامے کو اقبال "خبر" سے موسوم کرتے ہیں ۔ ان حاصل کردہ معلومات یا حقایق تک وہ بھی دو منزلوں سے گزر کر پہنچی ہے ۔ پہلی منزل تو مشاہدہ کی ہے اور دوسری دلیل بازی کی ۔ بالفاظِ دیگر "دانشِ انسانی" کا طریقۂ کار ، جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے ، یہ ہے کہ وہ خارجی دنیا یا مظاہرۂ فطرت کا جزواً جزواً مشاہدہ کرتی ہے ، پھر ان کو منطقی انداز میں ترتیب دے کر ان سے نتائج اخذ کرتی ہے ۔ اس طریقۂ کار میں "مشاہدہ" پر جتنا زور دیا جاتا ہے ، اتنا ہی استدلالِ عقلی یا منطقی حجت پر بھی زور دیا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس عشق یا وجدان حقیقتِ مطلقہ یا حقیقتِ کلی کا دو بدو نظارہ کرتا ہے ۔ جہاں صغریٰ و کبریٰ ، استخراج و استقرا کا گورکھ دھندا

نہیں ہے - جو کچھ ہے ، آمنے سامنے ہے - اسی لیے وہ عقل کو "دانش برہانی" اور عشق کو "دانش نورانی" سے تعبیر کرتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ دانش برہانی سے حقیقت تو حاصل نہیں ہوتی ، البتہ انسان کی حیرت و استجاب میں اضافہ ہو جاتا ہے :

اک دانش نورانی ، اک دانش برہانی ہے دانش برہانی ، حیرت کی فراوانی

انہوں نے دیار مغرب میں رہ کر اسی دانش برہانی میں مہارت حاصل کی تھی ، لیکن بعد میں وہ وجدان کی بصیرت سے لذت اندوز ہوئے تھے - اُس بصارت اور اِس بصیرت میں جو فرق ہے ، اس کا انھیں پوری طرح احساس ہے - اِس بصارت نے گو دلائل کا انبار لگا دیا تھا ، تاہم یہ انبار حقیقت اسی کی راہ میں حجاب بن گیا تھا ، مگر اس بصیرت نے انہیں حقیقت کے روبرو کر دیا - حضوری کی اس لذت اور دلیل بازی کے اُس حجاب کا فرق صرف محسوس کرنے کی چیز ہے ، بیان کرنے کی نہیں - فرماتے ہیں :

مجھے وہ درس فرنگ یاد آتے ہیں
کہاں حضور کی لذت ،کہاں حجاب دلیل !

وجدان اقبال کی نظر میں اسباب و علل کی غلام گردشوں میں آنکھ مچولی کا کھیل نہیں ، بلکہ کھلے میدان کی چوگان بازی ہے :

عقل در پیچاک اسباب و علل عشق چوگان باز میدان عمل

عقل چونکہ دلائل کی بیساکھیوں کی مدد سے حقایق کی تلاش میں راستہ طے کر رہی ہے ، اس لیے وہ قدم قدم پر لڑکھڑا جاتی ہے - اس کو تشکک کے گرد و غبار سے نجات نہیں ملتی ، اسی لیے وہ یقین کے نور اور ایمان کی روشنی سے محروم ہے - اس کے برخلاف عشق دلائل کی اوٹ کو چاک کر کے براہ راست حق کا مشاہدہ کرتا ہے - اس لیے اس کے پاس ایمان کی روشنی اور ایقان کی حرارت ہے - فرماتے ہیں :

عقل را سرمایہ از بیم و شک است عشق را عزم و یقین لاینفک است
علم در اندیشہ می گیرد مقام عشق را کاشانہ قلب لاینام

اسی خیال کو انہوں نے اپنے ''خطبات'' میں اس طرح واضح کیا ہے :

''تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو ، اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی

بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلِ محض نے انسان کو بہت کم متاثر کیا۔ برعکس اس کے مذہب کو دیکھیے تو اس نے افراد میں اضافہ مراتب کے ساتھ ساتھ معاشروں تک کو بدل ڈالا۔''[۸]

ایمان کے اس نور اور ایقان کی اس حرارت کی بدولت وجدان یا عشق میں ایک قسم کی جرأتِ رندانہ پیدا ہو جاتی ہے، جو اس کو کارزارِ ہستی میں جوش و خروش سے حصہ لینے کے لیے آمادہ کرتی ہے۔ پھر اسی جوش و جذبۂ اخلاص کے باعث اس سے ایسے حیرت انگیز کارنامے سرزد ہوتے ہیں جس کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ فرماتے ہیں:

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی
عشق فرمودۂ قاصد سے سبک گامِ عمل عقل سمجھی ہی نہیں معنئ پیغام ابھی

یہ جرأت عقل میں کہاں سے پیدا ہو سکتی ہے، جب کہ وہاں جذبات کے سوتے خشک پڑے ہوئے ہیں۔ عقل کے متعلق فرماتے ہیں:

چشمش از ذوقِ نگاہ بیگانہ نیست لیکن او را جرأتِ رندانہ نیست

مختصراً یہ کہ عقل و خرد کے پاس صرف ''خبر'' ہے۔ وہ دلیل و حجت کے چکر میں گرفتار اور بے یقینی و تشکک کے بھنور میں پھنسی ہوئی ہے، پھر جرأتِ رندانہ سے محرومی کے باعث اپنی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچ پاتی ہے۔ اس کے برخلاف عشق و وجدان کے پاس نظر ہے، حضوریت ہے، ایمان و ایقان کی دولت ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ جرأتِ رندانہ سے کام لے کر اپنی منزل پا لیتی ہے۔ علم یا عقل کی یہی وہ مہجوریاں و محرومیاں ہیں اور عشق و وجدان کی یہی وہ کامیابیاں اور کامرانیاں ہیں جن کی وجہ سے اقبال عشق کو علم پر، وجدان کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنی ایک مرصع نظم میں مندرجہ بالا حقایق کا بڑے فن کارانہ انداز میں اظہار کرتے ہوئے ''عشق'' کی ''عقل'' یعنی ''علم'' پر برتری اور افضلیت کو واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن!
عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین و ظن!
بندۂ تخمینِ وظن! کرمِ کتاب نہ بن!
عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب!

۸- ایضاً، ص ۲۷۶۔

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات !
علم مقامِ صفات ، عشق تماشائے ذات !
عشق سکون و ثبات ، عشق حیات و ممات !
علم ہے پیدا سوال ، عشق ہے پنہاں جواب !

عشق کے ہیں معجزات سلطنت، فقر و دیں !
عشق کے ادنیٰ غلام صاحبِ تاج و نگیں !
عشق مکان و مکیں ! عشق زمان و زمیں !
عشق سراپا یقین اور یقین فتح باب !

شرعِ محبت میں ہے ، عشرتِ منزل حرام !
شورشِ طوفاں حلال ، لذتِ ساحل حرام !
عشق پہ بجلی حلال ، عشق پہ حاصل حرام !
علم ہے ابن الکتاب ، عشق ہے ام الکتاب !

عقل و عشق یا خرد و وجدان کے اس مقابلے ، آویزش اور معرکۂ آرائی کو دیکھتے ہوئے وہ بے ساختہ پکار اُٹھتے ہیں :

تازہ میرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰ ، عقل تمام بولہب
صدق خلیل بھی ہے عشق صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

پھر عشق کی اسی فضیلت و برتری کے باعث وہ عقل کو نہیں بلکہ عشق ہی کو اپنا رہبر ، پیشوا اور امام بناتے ہیں :

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من
عشق است امامِ من ، عقل است غلامِ من

اپنے متعلق کہتے ہیں کہ میں نے دانشِ حاضر کے چاند ستاروں کی روشنی میں خوب فلک پیمائی کی ، مگر نتیجہ کیا نکلا ، یہ مجھ سے نہ پوچھو ۔ بس صرف اتنا کہ سکتا ہوں کہ میں نے ''عقلِ ذو فنون'' ''دانشِ پرفسوں'' سے کنارہ کشی اختیار کر کے اپنے دلِ خود پسند کا عشق کی ''تیغ جگر دار'' سے خون کر لیا ہے ۔ یوں سمجھ لو کہ وہ جس کو تم عصرِ حاضر کا ایک ژرف نگاہ دانش ور سمجھتے

تھے ، اب ''دیوانہ و مجنونے رسوا سرِ بازارے'' بن گیا ہے :

گریز از عقل ذو فنون کرد — دلِ خود کام را از عشق خوں کرد
ز اقبالِ فلک پیما چہ پُرسی — حکیمِ نکتہ دانِ ما جنوں کرد

گویا اب عشق ہی اقبال کا سرمایۂ حیات اور حاصلِ زندگی ہے ، اور چونکہ ابھی تک ''آدم'' ''عقل و خرد'' کی پرانی ڈگر پر چل رہا ہے اس لیے وہ عشق کو آواز دیتے ہیں کہ میری مٹی سے ایک ''نیا آدم'' تخلیق کر ۔ فرماتے ہیں :

بیا اے عشق اے رمزِ دلِ ما — بیا اے کشتِ ما ، اے حاصلِ ما
کہن گشتند ایں خاکی نہاداں — دگر آدم بنا کن از گلِ ما

مگر جب وہ دیکھتے ہیں کہ مسلمان ، جس کو عشق کا درس دیا گیا تھا اور جس کو سراپا عشق ہی عشق ہونا چاہیے تھا ، اب اس کے اندر ''عشق و محبت'' کا شعلہ بجھ چکا ہے ، تو وہ چلا اُٹھتے ہیں :

مسلماں نہیں ، راکھ کا ڈھیر ہے — بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے

اسی لیے وہ جاوید کو ، جو دراصل اقبال کے ذہن میں نوجوان نسل کی ایک علامت (symbol) ہے ۔ مخاطب کر کے کہتے ہیں :

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر — نیا زمانہ ، نئے صبح و شام پیدا کر

* * *

چون نرگس ایں چمن نادید مگزر — جو بو در غنچۂ پیچیدہ مگزر
ترا حق دیدۂ روشن ترے داد — خرد بیدار ، و دلِ خوابیدہ مگزر

(۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے علم پر عشق کو ، خرد پر جنوں کو ، عقل پر وجدان کو ترجیح دی ہے ، مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اُنھوں نے عقل کو بالکلیہ ترک کر دینے یا دانشِ حاضر کو خیر باد کہ دینے کی تلقین کی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ اُنھوں نے عشق کا نعرۂ مستانہ کچھ اس زور سے لگایا ہے کہ اس کی گونج سے ''عقلِ خجستہ پا'' کچھ لڑکھڑاتی ہوئی سی نظر آتی ہے ۔ اصل بات یہ ہے کہ موجودہ دور میں دانشِ حاضر کے افسوں نے کچھ ایسا طلسم باندھا ہے کہ عصرِ حاضر کے انسان اور خصوصاً نئی پود کی آنکھیں اس کی

رنگا رنگیوں سے خیرہ ہوتی جا رہی ہیں ۔ اقبال نے یہ محسوس کیا کہ اس سحرِ سامری کو توڑنے کے لیے ضربِ کاری بلکہ ضربِ کلیمی کی ضرورت ہے ۔ اسی لیے انھوں نے عشق کی ''تیغِ جگر دار'' کو اپنے سوز و ساز سے صیقل کر کے ''دانشِ حاضر'' کے قلعہ' 'پر فتن پر حملہ کیا ہے ۔ اس سے ان کا اگر کچھ مقصد ہے تو صرف اس قدر کہ نئی نسل یا عصرِ حاضر کا انسان صرف عقل کا غلام ہو کر نہ رہ جائے، بلکہ عقل کے ساتھ ساتھ حقیقت رسی کے ایک دوسرے ذریعے — وجدان — کی طرف بھی رجوع کرے ۔ اسی لیے تو وہ کہتے ہیں :

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ''عقل'' اور ''وجدان'' کے مابین کوئی مثبت رشتہ اور تعلق نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان اگر کوئی نسبت ہے تو وہ منفی قسم کی ہے ۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور دونوں میں حدِ فاصل قائم ہے ۔ اقبال کے نزدیک یہ تصورات غلط فہمی پر مبنی ہیں ۔ فکر و وجدان کے متعلق ان کا تصور یہ ہے کہ نہ تو ان میں کوئی تضاد پایا جاتا ہے اور نہ ان میں کوئی حدِ فاصل قائم ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''۔۔۔ اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں ۔ ایک جزواً جزواً حقیقتِ مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل ۔ ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے، دوسرے کے [سامنے] زمانی ۔ گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے ۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کے لقا کے آرزومند جو باعتبار اس منصب کے جو انھیں زندگی میں حاصل ہے، ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے ۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے ۔''[9]

اب رہی یہ بات کہ فکر و وجدان میں کوئی تعلق یا رشتہ نہیں ہے، بلکہ ان کے مابین حدِ فاصل قائم ہے، تو اقبال نے اس خیال کی بھی تردید کی ہے ۔

۹۔ ایضاً ، ص ۳ ۔ ۴ ۔

اُنھوں نے اپنے ''خطبات'' میں عقل پر امام غزالی کی تنقید کا ذکر کیا ہے - اسی سلسلے میں وہ لکھتے ہیں :

''۔ ۔ ۔ امام موصوف یہ نہیں سمجھے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے ۔''۱۰

گویا اقبال کا خیال یہ ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ ان کے آپس میں ایک رشتہ کام کر رہا ہے ، جس کو اگر صحیح نہج پر نشو و نما دی جائے تو باہم ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوگا ۔

فکر چونکہ محدود ہوتا ہے ، اس لیے وہ لامحدود کو نہیں سمجھ سکتا ۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور بھی علمی دنیا میں ایک غلط فہمی پر مبنی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل عملِ تفکر میں بتدریج اپنی محدودیت پر غالب آ جاتی ہے اور پھر اس محدودیت کے حصار کو پھلانگ کر وہ وجدان کی سرحدوں کو چھو لیتی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''۔ ۔ ۔ علم کے ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے ۔ فطرت کے متناہی اجزا تو بے شک ایک دوسرے سے الگ اور منفرد رہتے ہیں ، مگر فکر کے متناہی اجزا کی یہ صورت نہیں ۔ فکر بالطبع تحدید سے آزاد ہے اور اس لیے یہ ممکن نہیں کہ اپنی انفرادیت کے تنگ حلقے میں مقید رہے ۔ اس کے ماورا جو وسیع عالم ہے اس میں کوئی شے بھی اس سے بے گانہ نہیں بلکہ یہ بظاہر وہی بے گانہ عالم ہے جس کی زندگی میں بتدریج حصہ لیتے ہوئے فکر اپنی حدود کو توڑ ڈالتا اور اس متناہیت سے لطف اندوز ہوتا ہے جو بالقوہ اس میں پوشیدہ ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ فکر میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو محض اس لیے کہ اس کی متناہیت میں لامتناہی بھی مضمر رہتا ہے ۔ وہی اس کے شعلۂ آرزو کو برقرار رکھتا اور وہی اس کی بے پایاں جستجو میں اس کو سہارا دیتا ہے ۔''۱۱

ایسی عقل ، جو اپنی محدودیت کو توڑنا اور لامتناہی سے ہم کنار ہونا چاہتی ہے ، اقبال کے نزدیک پسندیدہ اور محمود ہے ، کیونکہ وہ عشق و وجدان کی سرحد پر کھڑی ہوئی ہے ۔ البتہ ان کی نگاہ میں وہ عقل نامحمود اور ناپسندیدہ ہے جس پر دانشِ حاضر نے اپنی چھاپ لگا کر اسے خارجی مظاہر کی چار دیواری میں بند کر رکھا ہے ۔ اقبال اوّل الذکر کو ''عقلِ جہاں بیں'' اور

۱۰- ایضاً ، ص ۸ - ۱۱- ایضاً ، ۱۰ -

ثانی الذکر کو ''عقلِ خودبیں'' کا لقب دیتے ہیں ۔ پھر ان دونوں میں جو فرق ہے ، اس کو اس طرح اُجاگر کرتے ہیں :

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است
دگر است آنکہ برد دانۂ افتادہ ز خاک
آنکہ گیرد خورش از دانۂ پرویں دگر است
دگر است آنکہ زند سیرِ چمن مثلِ نسیم
آنکہ داشد بہ ضمیرِ گل و نسریں دگر است
دگر است آن سوے نہ پردہ کشادن نظرے
ایں سوے پردہ گماں و ظن و تخمیں دگر است
اے خوشا آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
نورِ ما فرشتہ سوزِ دل آدم با اوست

یہی وہ عقلِ جہاں بیں ہے جس کے ڈانڈے وجدان سے جا ملتے ہیں ۔

اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ وجدان میں بھی ایک رنگ فکر کا اور ایک عنصر تعقل کا پایا جاتا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''۔۔۔ ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس [بالفاظِ دیگر وجدان] میں بھی تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہی مشمول تعقل ہے جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے ۔''[۱۲]

سیدھے سادے الفاظ میں اقبال کے ان اقتباسات کا مطلب یہ ہے کہ اپنی ماہیتِ اصلی کے لحاظ سے ایک طرف عقل میں وجدانی کیفیت پائی جاتی ہے تو دوسری طرف وجدان میں فکری رنگ ملتا ہے ، گویا عقل و عشق یا فکر و وجدان کے مابین نقطۂ اتصال موجود ہے ۔ اسی نقطۂ اتصال کی تعمیر و ترقی ، تہذیب و ترتیب اور نشو و نما اقبال کے کلام کا منشائے اصلی ہے ۔ اقبال کے کلام میں عقل و وجدان یا عشق و خرد کی جو آویزش نظر آتی ہے اس کا مقصد ایک کی تخریب سے دوسرے کی تعمیر نہیں ہے ، بلکہ ان کی آمیزش سے عصرِ حاضر کے انسان کی ذہنی و روحانی ، دنیوی و دینی تعمیر و ترقی پیشِ نظر ہے ۔

اقبال کی نظر میں انسانیت کی کامیابی کے لیے علم (عقل) اور عشق کی

۱۲- ایضاً ، ص ۳۱ ۔

ہم آہنگی نہایت ضروری ہے ۔ وہ کہتے ہیں :

علم تا از عشق برخوردار نیست   جز تماشا خانۂ افکار نیست
ایں تماشا خانہ سحر سامری است   علم بے روح القدس افسوں گری است
علم بے عشق است از طاغوتیاں   علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردہ   عقل تیرے بر ہدف ناخوردہ

علم (عقل) کے ساتھ اگر وجدان کی روشنی شامل ہو جائے تو زندگی کے سفر میں وہ انسان کا نہ صرف بہترین ساتھی ہے بلکہ رہبر و رہنما بھی ہے ۔ اسی روشنی میں وہ اپنے خول سے باہر نکل آتا ہے اور رازِ وجود کو افشا کر دیتا ہے ۔ پھر تو سفر کی منزلیں آسان ہو جاتی ہیں ، کیونکہ وہ نہ صرف راہوں کو ہموار کرتا ہے ، بلکہ جذبۂ شوق کو اُبھارتا بھی ہے ۔ ایسا ''علم'' خارجی دنیا کی تفسیر بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں کرتا ، بلکہ داخلی دنیا یعنی شعورِ ذات کی تعبیر اور تعمیر میں مدد دیتا ہے ۔ وہ اس داخلی دنیا کی گہرائیوں میں انسان کو جذب و شوق کی اس منزل تک لے جاتا ہے جہاں پہنچ کر جبرئیلِ امین کے پر جلنے لگتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں :

علم را مقصود اگر باشد نظر   می شود ہم جادہ و ہم راہبر
می نہد پیش تو از قشرِ وجود   تا تو پرسی چیست راز ایں نمود
جادہ را ہموار سازد ایں چنیں   شوق را بیدار سازد ایں چنیں
علم تفسیرِ جہانِ رنگ و بو   دیدہ و دل پرورش گیرد از او
بر مقامِ جذب و شوق آرد ترا   باز چوں جبریل بگزارد ترا

وہ کہتے ہیں کہ دانشِ حاضرہ کی آفریدہ عقل کو اگر بے مہار چھوڑ دیا جائے تو وہ اپنا تعلق شیطان سے پیدا کر لیتی ہے ، لیکن اس کی نکیل وجدان کے ہاتھوں میں دے دی جائے تو وہ اتنی لطیف و نطیف ہو جاتی ہے کہ اس کی جبیں سے شانِ یزدانی جھلکنے لگتی ہے :

عقل اندر حکم دل یزدانی است   چوں ز دل آزاد شد شیطانی است

اقبال کہتے ہیں کہ علومِ وجدانی کا سرچشمہ ''الکتاب'' یعنی قرآن مجید ہے اور علومِ دنیوی کا مخزن حکمت یا سائنس ہے ۔ ملتِ اسلامیہ کے لیے سامانِ حیات اور سرمایۂ شوکت و قوت اگر کچھ ہے تو بس یہ دو ہی ہیں ۔ ایک دنیائے ذوق و شوق یعنی عالمِ بالا کے دروازوں کو کھول دیتی ہے اور دوسری

دنیائے آب و گل یعنی عالمِ خاکی کو اسیر کر لیتی ہے ۔ اس طرح ان کے امتزاج سے مومن دونوں جہانوں کی تسخیر کر سکتا ہے ۔ یہ دونوں حقیقت میں خدائے بزرگ و برتر اور پروردگارِ لم یزل کے انعامات ہیں انسانیت کے لیے ۔ ایک شانِ جمالی کی آئینہ دار ہے تو دوسری کیفیتِ جلالی کا مظہر ۔ اسی لیے مومن کو چاہیے کہ ان دونوں سے استفادہ کرے ۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے معاند و مخالف نہیں ، معاون و مددگار ہیں ۔ وجدان کے تعاون ہی سے علم و دانائی کو حق شناسی کا موقع نصیب ہوتا ہے اور علم و دانائی کی مدد سے عشق و وجدان کے کارناموں کی بنیادیں محکم و استوار ہوتی ہیں ۔ فرماتے ہیں :

این دو قوت اعتبارِ ملت است — برگ و سازِ کتاب و حکمت است
آن فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق — این فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق
ہر دو انعامِ خدائے لایزال — مومنان را آن جمال است این جلال
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

اقبال نے ''پیامِ مشرق'' کی ''محاورۂ علم و عشق'' والی نظم میں فن کارانہ دلآویزیوں کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا ہے کہ اگر علم و عشق یا عقل و وجدان کا باہم امتزاج ہو جائے تو اس عالمِ مکر و فسوں اور دنیائے حرب و ضرب کو ڈھا کر اسی کے آب و گل سے ایک نیا عالم بنایا جا سکتا ہے اور اس کی موجودہ ہیئتِ کذائی کو بدل کر ایک نیا نقش و نگار عالم تیار کیا جا سکتا ہے ۔ اسی بات کو وہ ایک شعر میں اس طرح بیان کرتے ہیں :

عشق چوں با زیرکی ہم بر شود — نقش بندِ عالمِ دیگر شود

اسی لیے عصرِ حاضر کے انسان اور دورِ جدید کے نوجوان کے نام ان کا پیام ہے :

خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ

لیکن یہ کارنامہ انجام پذیر ہوگا تو صرف ایک ہی طریقے سے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ عقل و خرد کو علمِ جدید و دانشِ حاضر کو عشق و وجدان سے ہم کنار کر کے مسلمان کیا جائے اور اس کو اس طرح کشتۂ شمشیرِ قرآن بنایا جائے :

خوشتر آن باشد مسلمانش کنی — کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی

بسلسلۂ صد سالہ تقریبات ولادت حکیم الامت علامہ محمد اقبال

(۱۸۷۷ - ۱۹۷۷)

۱۔ ''علم الاقتصاد'' از محمد اقبال	دوسرا ایڈیشن	زیر طبع
۲۔ ''اسلامی تصوّف اور اقبال'' از ابو سعید نورالدین	''	''
۳۔ ''اسرار و رموز پر ایک نظر'' از پروفیسر محمد عثمان	''	''
۴۔ ''اقبال اور سیاست'' از رئیس احمد جعفری	''	''
۵۔ ''انوار اقبال'' از بشیر احمد ڈار	''	''
۶۔ ''اقبال'' از عطیہ بیگم ۔ مترجم ضیاالدین برنی	''	''
۷۔ ''اقبال کے آخری دو سال'' از عاشق حسین بٹالوی	تیسرا ایڈیشن	''
۸۔ *The Sword and the Sceptre* by Dr. Riffat Saud.	''	''
۹۔ *The Concept of Perfect Man* by Dr. Hassiena Sheikh	''	''
۱۰۔ *The Essential Aspects of Iqbal's Philosophy of Religion* by Dr. Mir Valiuddin	''	''

اقبال اکادمی پاکستان

۹۰/بی - ۲ ، گلبرگ ۳ ، لاہور ، فون نمبر ۸۱۵۰۷

علیم صدیقی

اقبال اور براؤننگ

انگلستان کی تاریخ میں ملکہ وکٹوریہ کا عہد کئی اعتبار سے اہمیت کا حامل ہے۔ سیاسی شعور، صنعتی انقلاب، سماجی بے چینی اور مذہبی تشکیک اس عہد کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا نے معاشرے میں ایک ہلچل مچا دی اور تمام فرسودہ روایات اور عقاید کی دھجیاں اُڑا دیں۔ اخلاقیات اور مذہبیات کا پرچار کرنے والوں کو ایک عظیم صدمہ پہنچا اور انتشار و غیر یقینی صورت پیدا ہوگئی۔ ادب میں ٹینی سن اور کارلائل اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ کارلائل نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''ماضی اور حال'' میں صنعتی انقلاب کی پُر زور مذمت کی اور اس کو انسانیت اور مزدوروں کے حقوق پر ایک کاری ضرب قرار دیا۔ ٹینی سن نے اپنی دو نظموں (''In Memoriam'' اور ''Higher Pantheism'') میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صرف با اخلاق زندگی اور مذہبی پابندی ہی انسان کو صحیح طرز زندگی گزارنے میں مدد دے سکتی ہے۔ ٹینی سن کو خدا کی قدرت پر اعتماد کلی تھا۔ ایک بند ملاحظہ فرمائیے جس سے اس کے عقیدے کی وضاحت ہو جائے گی:

That God which ever lives and loves,
One God, one law, one element;
The one far off divine event,
To which the whole creation moves.

اس حقیقت کے باوجود کہ پورے عہد میں ''قنوطیت'' کی لہر دوڑتی ہے، ہمیں رسکن اور براؤننگ جیسے حضرات ملتے ہیں جنھوں نے اپنے لیے ایک نئی راہ تلاش کی اور پژ مردہ دلوں میں رجائیت اور اُمید کی ایک نئی روح پھونکی۔ چنانچہ براؤننگ کا یہ شعر ملاحظہ کیجیے جس میں اس نے اپنے عہد کے ماحول

کے خلاف بغاوت کی اور ہر چیز کو درست قرار دیا :

God is in His Heaven,
All is right with the world.

اب اس کے بعد ہم ہندوستان کی طرف نظر ڈالتے ہیں ۔ جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی کے بعد پورے ہندوستان میں ایک قسم کی نفرت اپنے برطانوی آقاؤں کے خلاف پھیل رہی تھی ۔ سید احمد خان ، مولانا حالی ، مولانا شبلی اور راجہ رام موہن رائے ہندوستانیوں کی حالت بہتر بنانے کے لیے سرتوڑ کوشش کر رہے تھے ۔ ان حضرات کا خیال تھا کہ ہندوستانی تہذیب و تمدن کو برطانوی راج سے جو کاری ضرب لگی تھی اس کو پھر سے ایک نئی زندگی دی جائے تاکہ ہندوستانی جو احساسِ کمتری کا شکار ہو رہے تھے پھر سے اپنی تہذیب کو اپنائیں ۔ سید احمد خان کے مضامینِ اخلاق اور مولانا حالی کی ''مسدس'' نے ڈوبتی ہوئی کشتی کو کنارے پر لانے کی بھرپور کوشش کی ۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ مولانا حالی کی ''مسدس'' ایک مرثیہ ہے جس میں قنوطیت کا عنصر نمایاں ہے ، لیکن مولانا نے جن ابتر حالات میں اس زبوں حالی کو پیش کیا اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ، کیونکہ اس میں ہمدردی اور خلوص کے عناصر بدرجہ اتم موجود ہیں ۔ سید احمد خان نے مسلمانوں کی تعلیم پر توجہ دی ۔ ان کی خواہش تھی کہ مسلمان مغربی تعلیم کی طرف توجہ دے کر معاشرے میں اعلیٰ مقام حاصل کریں اور اگر ہندوؤں سے برتری حاصل نہ کر سکیں تب بھی ان کی ہمسری کا دعویٰ تو کر سکیں ۔ اکبر الہ آبادی اور دوسرے حضرات نے ان کا خاصا مذاق اُڑایا لیکن سید احمد خان دھن کے پکے تھے ۔ انہوں نے کسی کی پروا نہ کی اور علی گڑھ کی درس گاہ قائم کر کے ہی دم لیا ۔ سید احمد خان کا مسلمانوں پر یہ احسانِ عظیم ہے کہ ان کی وجہ سے پوری مسلمان قوم کو وہ عزت اور عظمت حاصل ہوئی جو شاید انہیں میسر نہ ہوتی ۔ علامہ اقبال بھی سید احمد خان کے مداحوں میں تھے اور ان کی وفات کے بعد انہوں نے ان کے مشن کو آگے بڑھانے کی کوشش کی ۔ اقبال فلسفی تھے اور ساتھ ساتھ ایک حساس طبیعت کے مالک تھے ۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۲۳ سے ۱۹۳۶ تک مسلمانوں کی بہبودی کی خاطر ملکی سیاست میں عملی حصہ لیا ، کیونکہ اُن دنوں محمد علی جناح مسلمانوں کے مفاد کی خاطر تن تنہا لڑ رہے تھے اور جب اقبال ان کی مدد کے لیے آگے بڑھے تو جناح کو ایک بہت

ہی پُرخلوص ساتھی مل گیا اور دونوں نے مل کر اپنی مشترکہ مساعی سے ایک نیا جوش اور ولولہ پیدا کیا ۔ ان تمام تفصیلات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اقبال نے بھی براؤننگ کی طرح اپنے ماحول کے خلاف بغاوت کی اور اُمید و رجائیت کا درس دیا ۔

اقبال گورنمنٹ کالج لاہور سے فلسفہ میں ایم ۔ اے ۔ کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان روانہ ہوئے اور تین سال یعنی ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ تک وہیں قیام کیا ۔ اس عرصے میں انھوں نے ڈاکٹر براؤن ، ڈاکٹر نکلسن ، میک ٹیگرٹ اور پروفیسر وارڈ جیسے نامور اساتذہ سے فیض حاصل کیا اور جب وہ وطن واپس آئے تو ان کا دماغ مغرب کے مفکرین کے زریں خیالات سے مالا مال تھا ۔ جس زمانے میں وہ لاہور میں بحیثیتِ اسسٹنٹ پروفیسر مامور تھے اُنھیں انگریزی ادب پڑھانے کا بھی موقع ملا اور اس طرح ورڈز ورتھ ، بائرن ، شیکسپیر اور براؤننگ نے اُنھیں خاصا متاثر کیا ۔ انگریزی شعرا کی ذہنی قربت نے ان سے کچھ ترجمے کروائے اور یہ تراجم اُردو کے مشہور رسالہ ''مخزن'' میں شائع ہوئے ۔ ان تراجم کے پڑھنے کے بعد یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ تراجم نہیں بلکہ ان کا اپنا کلام ہے ، کیونکہ اقبال نے انھیں نہایت ہی خوب صورت انداز میں زبان و بیان کو ملحوظ رکھتے ہوئے پیش کیا ۔ ان تراجم میں ''پہاڑ اور گلہری'' ، ''بلبل و جگنو'' ، ''ایک آرزو'' اور ''ایک پرندہ کی فریاد'' قابلِ ذکر ہیں ۔ ''پیامِ مشرق'' میں رومی کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے انھوں نے براؤننگ کی بھی تعریف کی ہے :

آب از خضر بگیرم و در ساغر افگنم
بے پشت بود و بادہ سرجوش زندگی

براؤننگ اور اقبال اوسط گھرانوں سے تعلق رکھتے تھے ۔ براؤننگ کے والد انگلستان کے بینک میں کلرک تھے ، لیکن قدرت نے انھیں ایک روشن دماغ اور اعلیٰ کردار عطا کیا تھا ۔ براؤننگ کی ماں کو موسیقی سے شوق تھا اور یہی شوق ماں سے بیٹے کو ورثہ میں ملا ۔ اقبال کے والد شیخ نور محمد خیاط تھے ۔ اگرچہ وہ تعلیم یافتہ نہ تھے لیکن قدرت نے انھیں گہری سوچ سے نوازا تھا ۔ اقبال کی والدہ بھی ایک نیک خاتون تھیں ۔ اقبال کو اپنی ماں سے پیار تھا جس کا اعتراف انھوں نے والدہ کی وفات پر مرثیہ کی صورت میں پیش کیا ہے ۔ چند اشعار پیشِ خدمت ہیں :

تربیت سے میں تری انجم کا ہم قسمت ہوا
گھر مرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا
دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات
تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

براؤننگ کے والدین کا تعلق Dissenters سے تھا اور جونہی ''Act of Uniformity'' کا نفاذ عمل میں آیا براؤننگ اور اس کے اہل خاندان کو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اور جملہ سرکاری و نیم سرکاری سکولوں و کالجوں کے دروازے براؤننگ کے لیے بند ہوگئے ، لیکن براؤننگ جیسے باہمت آدمی کے لیے نئی راہیں نکل آئیں اور اس نے نہایت پامردی سے قدیم اور جدید کتب سے خانگی طور پر استفادہ کیا ۔ اس کو مطالعے کا اس قدر شوق تھا کہ ڈاکٹر جانسن کی ڈکشنری کو اس نے از بر کر لیا تھا ۔ شعر و شاعری کا شوق بچپن ہی سے تھا ۔ چنانچہ بارہ سال کی عمر میں اس نے نظمیں لکھنی شروع کی تھیں اور اس کے باپ نے اس کا پہلا مجموعۂ کلام *Incondite* کے نام سے شائع کروایا اور اس طرح اپنے ہونہار بیٹے کی مکمل سرپرستی کی ۔ اقبال تعلیم کے سلسلے میں براؤننگ سے زیادہ خوش نصیب تھے ۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم سکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں حاصل کی جہاں انہیں مولوی میر حسن جیسے جید عالم کی صحبت نصیب ہوئی اور علامہ نے ان کی عربی اور فارسی پر قدرت سے استفادہ حاصل کیا ۔ ابھی وہ بی ۔ اے ۔ کے طالب علم ہی تھے کہ طبع آزمائی شروع کی اور غزل کے مستند استاد حضرت داغ دہلوی سے اصلاح لینی شروع کی ۔ اقبال کو اپنے استاد پر ناز اور داغ کو اپنے شاگرد پر فخر حاصل تھا ۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے فلسفہ میں ایم ۔ اے ۔ کرنے کے بعد اقبال نے جرمنی سے ڈاکٹریٹ حاصل کی جہاں ان کی ذہنی صلاحیتوں کو جلا ملی اور ان میں اس قدر وسیع النظری پیدا ہوئی کہ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کو ''خواب گراں'' سے بیدار کرنے کی کوشش کی ۔

براؤننگ نے ۱۸۴۶ میں Elizabeth Barrett سے شادی کی ۔ الیزبتھ باریٹ ایک شاعرہ تھی ۔ دونوں ایک دوسرے کو بے حد پسند کرتے تھے اور آخرکار ان کی پسند شادی پر منتج ہوئی ۔ الیزبتھ کے باپ کو یہ رشتہ پسند نہ تھا ، لیکن دونوں خاموشی سے گرجا جا کر رشتۂ ازدواج میں منسلک ہوگئے ۔ الیزبتھ کا ایک سانیٹ (Sonnet) پڑھیے اور اس کی بے پایاں محبت کا اندازہ لگائیے :

How do I love thee ? Let me count the ways
I love thee to the depth, breadth and height
My soul can reach when feel ng out of sight
For the end of Being and ideal grace ;
I have thee to the level of every day's
Most quiet need by Sun and candle light
I have thee freely as men strive for right.

براؤننگ نے بھی اپنی نظم "One Word More" میں بیوی سے مخاطب ہوتے ہوئے اپنی محبت کا اظہار کیا ہے :

Take them love the book and me together
Where the heart lies let the brain also lie.

اقبال کی پہلی شادی خاصی ابتدائی عمر میں ہوئی ۔ انھوں نے تین شادیاں کیں ، لیکن ساری عمر انھیں وہ ذہنی سکون نہ مل سکا جس کے وہ متمنی تھے ۔ اس چیز کا اندازہ ہمیں اس خط سے لگتا ہے جو انھوں نے عطیہ بیگم کے نام لکھا ۔ عطیہ بیگم سے اقبال کے مراسم بہت زیادہ گہرے تھے اور ان سے ہر بات کہتے ہوئے کبھی نہیں ہچکچاتے تھے ۔ چنانچہ اپنی مجبوریوں سے تنگ آ کر ان کے قلم سے یہ الفاظ بھی نکل آئے :

''میری زندگی نہایت تلخ ہے ۔ میں بیوی کی کفالت پر ہر وقت آمادہ ہوں لیکن اسے اپنے پاس رکھ کر اپنی زندگی کو عذاب بنانے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہوں ۔ ایک انسان ہونے کی حیثیت سے مجھے بھی مسرت کا حق حاصل ہے ۔ اگر معاشرہ یا فطرت میرے حق سے انکار کریں گے تو میں دونوں کے خلاف بغاوت کروں گا ۔''

تیسری شادی سے وہ قدرے مطمئن تھے ، لیکن پھر بھی اقبال کو وہ ازدواجی خوشیاں میسر نہ آ سکیں جن کے لیے وہ ہمیشہ سرگرداں رہے ۔

اقبال اور براؤننگ کی شاعری میں محبت کی عظمت اور رفعت پائی جاتی ہے ۔ براؤننگ کے نظریۂ عشق و محبت کی بنیاد اس کے فلسفۂ زندگی پر ہے ۔ براؤننگ کی عشقیہ شاعری حقیقت سے زیادہ قریب ہے ۔ اس کے ہاں عاشق و معشوق تصوری نہیں بلکہ جیتے جاگتے ، جذباتی ، زندہ دل اور جسمانی کشش کے حامل ہیں ۔ براؤننگ کے ہاں کامیاب و ناکام محبت کی نظمیں ملتی ہیں ۔ "One Word More" اور "By the Fireside" ایک جانب محبت کی فتح اور خوشیوں کا خزانہ لٹاتی ہیں تو دوسری جانب "Porphyria Lover" اور "One Way of Love and Love in Life"

ناکام محبت کے مرقع ہیں ، لیکن براؤننگ ایک اچھے فن کار کی حیثیت سے ہر دو میں کامیاب نظر آتا ہے ۔ براؤننگ طبعاً ڈرامائی کیفیت کا دل دادہ تھا ۔ چنانچہ اس نے اپنی کئی عشقیہ نظمیں dramatic monologue کی شکل میں پیش کیں اور ان میں سب سے کامیاب نظم "Andrea Del Sarto" ہے ۔ اس کی عشقیہ شاعری میں رجائیت ہے ۔ اس کے ہاں عشق کی ناکامی ایک عارضی چیز ہے ۔ اگر اس دنیا میں اس کے عاشق کو کامیابی نصیب نہیں ہوتی تو اس کی نظریں دوسری دنیا پر ہوتی ہیں ۔ چنانچہ "Last Ride Together" کا عاشق ناکامی کے بعد اپنے دل کو یوں تسلی دیتا ہے :

What if we still ride on, we two
With life for ever old yet new,
Changed not in kind but in degree
The instand made Eternity
And Heaven just prove that I and she
Ride, ride together for ever ride?

اقبال کے ہاں بھی عشقیہ شاعری کی بنیاد فلسفۂ محبت پر ہے ۔ ان کے ہاں عقل و عشق کی یکساں اہمیت ہے ۔ اس لیے وہ ان دونوں کے حسین امتزاج پر زور دیتے ہیں چنانچہ ''پیامِ مشرق'' میں فرماتے ہیں :

اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق

اقبال کے نزدیک ''آرزو'' بھی عشقیہ شاعری میں ضروری ہے ۔ اگر آرزو نہ ہو تو تاریک لمحات میں بھلا کون رفیق ہو سکتا ہے :

راہِ محبت میں ہے کون کسی کا رفیق ساتھ میرے گئی ایک میری آرزو

براؤننگ کی طرح اقبال بھی ''سوختنِ ناتمام'' پر ایمان رکھتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ اگر محبت کسی دل میں جاگزیں ہو تو اس کو ملامت و تنقید کی پروا نہیں ہوتی اور آخرکار اپنی منزل پر پہنچ جاتی ہے :

جز عشق حکایتے نہ دارم پروائے ملامتے نہ دارم
از جلوۂ علم بے نیازم سوزم ، گریم ، تپم ، گدازم

اس طرح اقبال اور براؤننگ ایک دوسرے سے عشقیہ شاعری میں قریب ہیں اور اگر معمولی فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ براؤننگ کے ہاں جسمانی عنصر زیادہ نمایاں ہے اور اقبال جذبۂ محبت کو ذہنی سطح پر لے جاتے ہیں ۔

ایک اور مماثلت جو ان دونوں میں پائی جاتی ہے وہ رجائیت کا عنصر ہے - براؤننگ کے ہم عصر دوسرے شعرا غم کا راگ الاپ رہے تھے ، سائنس اور مذہب کی بدلتی ہوئی قدروں سے نالاں تھے ، لیکن براؤننگ نے ان مایوس کن حالات میں اُمید کی شمع کو روشن رکھا - براؤننگ کو خدا کی ذات پر اعتماد تھا اور اس کی نظر میں قدرت کے جلوے ہر جگہ نمایاں تھے - اس کی مشہور نظم "Pauline" میں Pauline کا عاشق کہتا ہے :

"I saw God and Everywhere I felt Presence"

دوسری نظم "Paracelsus" ملاحظہ فرمائیے ، تو اس میں خدا کا ظہور ہر جان دار اور بے جان چیز میں نظر آتا ہے :

Thus He dwells in all
From Life's minute beginning, at last to Man
God is seen God
In the star, in the stone, in the flesh, in the soul and the cloud.

اقبال بھی خدا کی ذات پر اعتمادِ کُلّی رکھتے ہیں - براؤننگ جیسے خیالات "بانگِ درا" کی ایک نظم میں ہو بہو ملتے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اُنھوں نے براؤننگ کے اشعار کا ترجمہ کیا ہو :

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تیری پستی
روانی بحر میں افتادگی تیرے کنارے میں

براؤننگ کے نزدیک روح لافانی چیز ہے - اپنی نظم "Rabbi Ben Ezra" میں وہ یوں نغمہ سرا ہوتا ہے :

God is the potter and the soul is the clay.

اسی سلسلے میں چند اور اشعار بطور دلیل پیش کیے جاتے ہیں :

Fool! All that is at all
Lasts ever, Past recall;
Earth changes but thy soul and God stand sure
Time's wheel runs back or stops : potter and clay endure.

براؤننگ کو دنیا اور دنیا والوں سے پیار تھا ۔ وہ کوئی مردم بیزار نہ تھا جو دنیا کے مسائل سے راہِ فرار اختیار کرتا ، کیونکہ اس کے خیال میں زندگی کا صحیح مصرف محنتِ شاقہ میں ہے ۔ "Fra Lippo Lippi" میں وہ کس شان سے کہتا ہے :

This world is no blot for us,
Nor blank, it means intensely and means good.

ایک اور چیز جو براؤننگ کے ذہن میں ہر وقت کھٹکتی تھی وہ حصولِ مقصد کا مسئلہ تھا ۔ کیا اس دنیا میں یہ ممکن ہے کہ انسان اپنے مقصد میں کامران ہو اور اپنی منزل حاصل کرے ؟ اس کے خیال میں انسان اس وقت تک جد و جہد سے دامن بچائے گا جب تک شر کی قوتیں اس کی راہ میں حائل نہ ہوں ۔ شر کا وجود انسانی ترقی کے لیے ضروری ہے ۔ "Abt Volger" میں شر کی اہمیت اور برتری کس خوب صورت انداز میں پیش کی گئی ہے :

There shall never be one lost good,
What was will live as before,
The evil is null, is silence implying sound,
What was good shall be good with evil so much good more.

شر کسی صورت میں بھی انسانی ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتا ، کیونکہ انسان کی نظر ہمیشہ اُس منزل پر ہونی چاہیے جو اس کی نظر سے اوجھل ہو ۔ یہ فلسفہ "Andrea Del Sarto" میں اس طرح پیش کیا گیا ہے :

A man's reach should exceed his grasp,
Else what is a heaven for ?

اس کا پیغام تھا : Strive, cry, speed, fight on for ever ۔ اس کی خواہش تھی کہ انسان کسی صورت میں بھی اپنا سر مصائب کے سامنے نہ جھکائے ، بلکہ ہر وقت بے جگری سے آگے بڑھتا رہے :

Then welcome each rebuff
That turns earth's smoothness rough,
Each sting that bids nor sit, nor stand but go.
Be our joys three parts pain.
Strive and hold cheap the strain
Learn nor account the pang dare never grudge the throe,

براؤننگ کا خیال تھا کہ خدا کے نزدیک انسان کے جانچنے کا معیار وہ چیزیں نہیں جو اُس نے اس دنیا میں حاصل کی ہوں ، بلکہ انسان کی وہ سعیٔ پیہم ہے جو اُس نے ایک نیک اور اعلیٰ مقصد کے لیے بروئے کار لائی ہو ، چاہے اس میں اس کو کامیابی نصیب ہو یا نہ ہو ۔ "Rabbi Ben Ezra" کے چند اشعار پیش خدمت ہیں :

Not on the vulgar mass
Called work must sentence pass.
Things done that took the eye and had the price
But all the world's coarse thumb
And finger failed to plumb
So passed in making up the main account
All instincts
All purposes unsure
That weighed not as his work yet swelled the man's account.

چونکہ وہ طبعاً رجائی تھا اس لیے ناکامی اس کے ہاں کوئی اہمیت نہ رکھتی تھی اور اس کو ہمیشہ یہ امید دامن گیر رہتی تھی کہ انسان کو اُس کی کوششوں کا اجر دوسرے جہان میں نصیب ہوگا ۔ اقبال بھی براؤننگ کی طرح سعیٔ مسلسل کے حامی تھے :

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام ؟ سوختن ناتمام

یہی خیال اُن کے ایک اُردو شعر میں ملاحظہ فرمائیے :

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے
زندہ ہر اِک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

ان دو اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال بھی براؤننگ کی طرح چھوٹی کامیابیوں پر مطمئن نہ تھے ، بلکہ ان کا خیال تھا کہ عظیم مقاصد کے حصول میں اگر ناکامی کا سامنا ہو تب بھی انسان کو اپنی کوشش جاری رکھنی چاہیے ۔ اقبال کے ہاں بھی انسان کی ترقی کے لیے شر کا وجود انتہائی ضروری ہے ۔ اپنی ایک نظم میں جبریل و شیطان کا مقابلہ کرتے ہوئے وہ شیطان کی مداحی کرتے ہیں کیونکہ انھیں شیطان میں مسلسل عمل اور آزاد خیالی کے جواہر نظر آتے ہیں ۔ اُنھیں وہ جنت پسند نہیں جہاں زندگی کے آثار موجود نہ ہوں ، بلکہ وہ اس

دوزخ کو پسند فرماتے ہیں جہاں حرکت ہو اور جہاں زندگی جیتی جاگتی اور جملہ رعنائیوں سے معمور ہو :

مزے اندر جہانِ کور ذوقے   کہ یزداں دارد شیطاں ندارد

* * *

اب یہاں میری گزر ممکن نہیں   کس قدر خاموش ہے عالمِ بےکاخ و کو

اقبال کی نظر میں شیطان شر کا نمائندہ ہے اور اگر زندگی میں شر نہ ہو تو انسان کس طرح برسرِ پیکار ہو اور اگر ایک بار انسان کو برائے نام کامیابی حاصل ہو اور وہ سکون سے خاموش تماشائی بن جائے تو وہ زندگی نہیں بلکہ موت ہوگی :

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ سنگِ گراں ہے زندگی

اقبال بھی براؤننگ کی طرح قناعت کو ناپسند فرماتے ہیں ، کیونکہ قناعت ہمیشہ ترقی کی راہ میں حائل ہوتی ہے اور انسان تساہل پسند ہو جاتا ہے :

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر   چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا   ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

براؤننگ اپنی زبان و بیان کی وجہ سے ہمیشہ نقادانِ ادب کی آرا کا شکار رہا ہے ۔ براؤننگ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کی شاعری ایک عام قاری کے لیے بہت ہی مشکل ہے اور ناقابلِ فہم ہے ۔ براؤننگ کا رجحان ''کلاسیک'' کی جانب زیادہ تھا ۔ اُس کو مطالعے کا اس قدر شوق تھا کہ اس نے کلاسیکی ادب کے جملہ شعرا و مصنفین کے دواوین اور نثر کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا تھا ۔ براؤننگ نے ڈن کی طرح اپنی شاعری میں اُن تشبیہات و استعاروں کا استعمال کیا ہے جو ایک عام قاری کی سمجھ سے برتر و بالا ہیں ۔ اس کے علاوہ اپنے عظیم خیالات کو جب وہ اختصار سے پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو الفاظ اس کا ساتھ نہیں دیتے ۔ یہی وجہ ہے کہ مزید پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں اور صحیح اظہار نہیں ہو سکتا ۔ اقبال کے ہاں اس قسم کی پیچیدگیاں نہیں ہیں ۔ ان کا دماغ روشن اور خیالات سیدھے سادے ہیں ۔ اقبال فلسفی تھے ، لیکن اُنھوں نے عام قاری کے لیے وہی کچھ پیش کیا جو اُس کی سمجھ سے باہر نہ ہو ۔ اُنھوں نے تشبیہات و استعاروں کا استعمال کیا ، لیکن یہ وہ الفاظ تھے جس سے ہر آدمی مانوس تھا ، مثلاً ستارہ ، موجِ آب ، پروانہ و جگنو ، لالہ ، مرغ و ماہی ۔ اقبال کی زبان سادہ تھی ۔ ان

کے ہاں الفاظ کی وہ گھن گرج نہیں جو ایک عام قاری کے لیے باعث زحمت بنے۔ بعض اوقات اقبال کی فارسی زبان پر تنقید کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ کامیاب فارسی شاعر نہ تھے۔ اقبال کو غالب کی طرح اپنی فارسی زبان پر فخر حاصل تھا اور اُنھوں نے مادری زبان نہ ہوتے ہوئے بھی اس میں خاصی کامیابی حاصل کی جس کا اعتراف ایرانیوں نے بھی کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال براؤننگ سے زیادہ مقبول ہیں۔ ان کا کلام ہندوستان و پاکستان اور ایران میں دلچسپی سے پڑھا جاتا ہے اور ہر سال ان کے قارئین کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔

اقبال اور براؤننگ کی زندگی کے آخری چند سال خوش‌گوار نہ تھے اور انھیں زندگی کا وہ سکون حاصل نہیں تھا جس کے وہ مستحق تھے۔ براؤننگ کو اپنے بیٹے کی شادی کے بعد تنہائی سے فرار کی خاطر وینس جانا پڑا جہاں وہ سخت نزلہ کا شکار ہوا اور آخر کار اس بیماری سے جانبر نہ ہو سکا اور ۱۲ دسمبر ۱۸۸۹ کو انتقال کر گیا۔ براؤننگ کی خواہش تھی کہ اسے اس کی بیوی کے پہلو میں دفن کیا جائے، لیکن برطانوی حکومت نے اس کی خواہش کے برخلاف اُسے Poets' Corner میں جگہ دی، کیونکہ وہ براؤننگ کی خدمات کا اعتراف کرنا چاہتی تھی اور Westminster Abbey ہی وہ واحد جگہ تھی جہاں تمام نامور ادیب و شاعر مدفون ہیں۔ اقبال کی زندگی کے آخری دو سال نہایت پریشان کُن تھے۔ ان کے معاشی حالات نامساعد ہو گئے تھے اور اگر ریاست بھوپال کے فرمانروا کی اعانت نہ ہوتی تو اور بھی حالات خراب ہو جاتے۔ بہرحال سفر افغانستان سے واپسی پر یعنی ۱۹۳۸ میں اقبال کو سخت نزلہ و زکام ہوا اور بتدریج وہ bronchitis کا شکار ہو گئے۔ زندگی کے آخری لمحات میں ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد نے اقبال کو تسلی دینے کی کوشش کی لیکن اقبال کو اپنی موت کا یقین ہو چکا تھا۔ چنانچہ انھوں نے مرنے سے چند لمحے پیشتر اپنا ایک فارسی شعر پڑھا اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ مسلمان موت سے نہیں ڈرتا:

نشانِ مردِ مومن با تو گویم چوں مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

قوم نے ان کی خدمات کا اعتراف کیا اور انھیں بادشاہی مسجد لاہور کے پہلو میں دفن کیا گیا جہاں ان کے مزار پر ہر روز ہزاروں افراد اپنے محسن کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں۔

متذکرہ بالا تقابلی مطالعے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان دو شعرا میں کئی اعتبار سے خاصی مماثلت پائی جاتی ہے، یعنی ہر دو حضرات اپنے ہم عصر

شعرا سے مختلف مزاج رکھتے تھے ۔ ان دونوں کی شاعری میں فلسفیانہ رنگ موجود ہے ۔ جہاں تک خدا کی ذات پر عقیدے کا تعلق ہے ان دونوں کا خیال تھا کہ خدا ہی ہر چیز پر قادر ہے اور دنیا کی ہر چیز اس کی تابع ہے اور اس کا کوئی ہم سر نہیں ۔ ہر دو حضرات مایوسی کو کفر اور گناہ سمجھتے تھے اور ان کے خیال میں ''سوختن ناتمام'' ہی انسان کو صحیح منزل پر گامزن کر سکتی ہے ۔ اقبال اور براؤننگ جذبۂ محبت کے پجاری تھے ۔ ان کے نزدیک محبت ہی وہ واحد فعالی طاقت ہے جو انسان کو خدا سے قریب تر کرتی ہے ۔ اس زمانے میں جب کہ انسان ذہنی اُلجھنوں کا شکار ہے اور معاشی عدم مساوات ، مذہب سے بیزاری ، دل و دماغ میں عدم مطابقت ، ماحول سے بےگانگی ، سکون کے فقدان نے اس کو اپنے شکنجے میں جکڑ رکھا ہے ۔ اقبال اور براؤننگ کے اشعار ہی اس کو اس تاریک اور مایوس کن ماحول میں خوشی و انبساط اور امید و رجا کا پیغام دیتے ہیں اور خاص طور پر براؤننگ کے اُس شعر کو بھلا کون فراموش کر سکتا ہے جس میں اس نے خدا ، اس کی ذات اور اس کے کارخانۂ ہستی کو ہر برائی سے مبرا قرار دیا ہے :

God is in His Heaven,
All is right with the world.

رحیم بخش سائیں

اقبال کا خطبۂ الہ آباد — منظر و پس منظر

"میری خواہش ہے کہ پنجاب ، صوبہ سرحد ، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے ، خواہ یہ ریاست سلطنتِ برطانیہ کے اندر حکومتِ خود اختیاری حاصل کرے ، خواہ اس کے باہر ۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنی پڑے گی ۔"

یہ وہ الفاظ ہیں جنھوں نے بعد ازاں ''تصورِ پاکستان'' کا نام پایا اور اسی مناسبت سے علامہ اقبال کو مصورِ پاکستان کہا جاتا ہے ، کیونکہ یہ آپ ہی تھے جنھوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد میں ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ کو خطبۂ صدارت دیتے ہوئے ان الفاظ کے ذریعے مسلم ہندوستان کے نام سے ایک نئی اسلامی مملکت کے قیام کی تجویز پیش کی تھی ۔ وہی اقبال جنھوں نے اپنی ابتدائی زندگی میں متحدہ ہندوستانی قومیت کا گیت گایا تھا ، جنھوں نے عقیدہ اور مذہب کی بنیاد پر فرق و امتیاز کی پر زور مذمت کی تھی اور جغرافیائی حدود کو ہندوستانی قوم کی تشکیل میں فیصلہ کن عنصر قرار دیا تھا ، بالآخر اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہ رہ سکے کہ ہندو مسلم اتحاد ایک خیالِ خام ہے اور وطنی قومیت کا تصوّر غیر فطری اور انسانیت کے لیے تباہ کن ہے ۔ قیامِ یورپ نے انھیں اگر وطنی قومیت کے تاریک پہلوؤں سے آشنا کیا اور اسلامی تعلیمات کی صداقت کا قائل کیا ، تو برِصغیر کی عہد بہ عہد تاریخ کے بغور مطالعہ اور ذاتی تجربہ و مشاہدہ نے انھیں باور کرا دیا کہ متحدہ قومیت کا نعرہ ہندوستانی مسلمانوں کی مکمل تباہی کے لیے لگایا جا رہا ہے ۔

زوالِ مسلم ۔ مسلمانوں نے برصغیر پر ایک طویل مدت تک حکومت کی ۔ ذاتی عیش و تنعم کی خواہش کی شدت نے آہستہ آہستہ انھیں اپنے نصب العین سے

غافل کر دیا - کسی معاشرے کے لیے اپنے نصب العین کو فراموش کر کے زندہ رہنا ناممکن ہوتا ہے - یہی صورتِ حال برِصغیر کے مسلم معاشرے کو بھی درپیش آئی - مسلمانوں کی مرکزیت ، یک جہتی ، قوت و شوکت اور تہذیبی برتری رُو بہ زوال ہونے لگی - انگریزوں نے موقع سے فائدہ اُٹھایا - وہ تجارت کی آڑ میں برِصغیر کے در و بام پر مسلط ہونے لگے - آزادی پسند قوتوں نے مزاحمت کی لیکن باہمی افتراق ، غداریوں اور غفلت شعاریوں نے ایک نہ چلنے دی - ۱۷۵۷ میں جنگِ پلاسی میں نواب سراج الدولہ کی شکست نے ثابت کر دیا کہ اب اندرونِ ملک کوئی شخصیت یا گروہ ایسا نہیں جو بیرونی حملہ آوروں کا ڈٹ کر مقابلہ کر سکے - انگریزی یلغار کا روکنا اب کسی حکمران کے بس میں نہیں رہا تھا - اس کے باوجود شیرِ میسور فتح علی ٹیپو نے انگریزوں کو للکارا ، لیکن اپنوں کی غداریوں کے سبب ٹیپو سلطان کو شکست سے دوچار ہو کر جامِ شہادت نوش کرنا پڑا -

جنگِ آزادی ، ۱۸۵۷ - پے در پے شکستوں کے باوجود مسلمان حریت پسند تھک ہار کر نہیں بیٹھے - انھوں نے مختلف مورچوں اور محاذوں پر دادِ شجاعت دی - ملی احیا کے لیے ایک طرف علما اور دانش وروں نے تحریکوں کی داغ بیل ڈالی تو دوسری طرف انگریزی حکومت کے خلاف مجاہدانہ سرگرمیوں کی سرپرستی بھی کی - ۱۸۵۷ کی جنگِ آزادی بھی ہندوستانی مسلمانوں کی مجاہدانہ روش ہی کا ایک اظہار تھی جس میں مسلمانوں نے مقامی آبادیوں کے دوسرے عناصر کو بھی ساتھ ملانے کی کامیاب کوشش کی - آزادی پسند قوتوں کو بظاہر اس جنگ میں شکست ہوئی اور انگریزوں نے بھی اس جنگ کے سرگرم قائدین خصوصاً مسلمانوں سے خوب خوب انتقام لیا ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے یہ بات واضح ہو گئی تھی کہ اب انگریزی سرکار کے پاؤں تلے سے زمین سرک گئی ہے اور وہ زیادہ عرصے تک اس ملک کو اپنی لوٹ کھسوٹ کا نشانہ نہ بنا سکیں گے -

کانگریس اور مسلمان - طویل اور جانکاہ جد و جہد کے باوجود انگریزی حکومت اپنے خلاف ان سرگرمیوں کو مکمل طور پر کچلنے میں کامیاب نہ ہو سکی - البتہ ۱۸۵۷ کے بعد آزادی کا قافلہ اکثر و بیشتر قانونی جنگ کی طرف مائل ہوگیا - بغاوت فرو کرنے کے بعد برطانوی حکومت نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم کر کے ہندوستان کا نظم و نسق براہِ راست اپنے ہاتھ میں لے لیا - ایک وزیرِ ہند مقرر کیا گیا جس کی مدد کے لیے ایک کونسل تشکیل دی گئی ،

مگر ابھی تک ہندوستانیوں کو حکومت کے معاملات میں شریک نہیں کیا گیا تھا۔ ۱۸۶۱ میں ایک قانون کے ذریعے مرکزی مجلس قانون ساز کے ارکان کی تعداد بارہ کر دی گئی جن میں سے چھ غیر سرکاری تھے - ۱۸۶۲ میں پہلی مرتبہ تین ہندوستانیوں کو کونسل کا رکن مقرر کیا گیا - بمبئی ، مدراس اور بنگال کے صوبوں کو بھی یہی حق دیا گیا - اس طرح پہلی بار حکومت اور قانون سازی کے امور میں مقامی باشندوں کی نمائندگی کا سوال پیدا ہوا - اس نمائندگی کو موثر بنانے اور حکومت اور مقامی آبادی میں مفاہمت پیدا کرنے کے لیے انڈین سول سروس کے ایک ریٹائرڈ رکن مسٹر اے - ڈبلیو - ہیوم نے اس وقت کے گورنر جنرل لارڈ ڈفرن کے اشارے پر ۱۸۸۵ میں انڈین نیشنل کانگریس کی بنیاد رکھی - مسلمان بوجوہ اس نیم سیاسی جماعت میں شرکت کرنے سے قاصر تھے - انڈین نیشنل کانگریس غیر ہندو اقوام خصوصاً مسلمان کے خلاف گہری سازش کی ایک کڑی تھی - اس کی رُو سے ہندوستان کی تمام آبادی ایک قوم تھی ، لہٰذا منطقی طور پر نمائندہ سیاسی جماعت بھی ایک ہی ہونا چاہیے لیکن سید احمد خان نے اس تصوّر کی شدید مخالفت کی - اُنھوں نے مسلمانوں کو عملی سیاست سے دُور رہنے کا مشورہ دیا اور کانگریس میں شرکت سے روکا - دوسری طرف اُنھوں نے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ وقت کے تقاضوں کو سمجھیں اور حصولِ تعلیم پر توجہ دیں - نیز ان معاشرتی برائیوں سے نجات حاصل کریں جو عہدِ زوال میں ان کے اندر راہ پا چکی تھیں - اُنھوں نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس وغیرہ انجمنیں قائم کیں جن کا مقصدِ وحید مسلمانوں کی سماجی رہنمائی اور اُنھیں مستقبل کے احتجاجی تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے قابل بنانا تھا -

مِلّی بیداری - سیّد احمد خان اور اُن کے عظیم رفقائے کار محسن الملک ، وقارالملک ، شبلی ، حالی اور نذیر احمد وغیرہم کی مسلسل اور پُرخلوص کوششوں کے نتیجے میں مسلمان سالہا سال کی گہری نیند سے بیدار ہونے لگے - ان میں ملی تنظیم اور قومی حقوق کے حصول کی اُمنگ پیدا ہونے لگی - ان کی تعمیری جد و جہد کو عالمِ اسلام کی اس مجموعی فضا سے بھی تقویت ملی جو آزادی و حریت اور سامراج دشمنی کے جذبات سے حرارت اندوز تھی - برِصغیر میں یہ جد و جہد اس وقت ایک خاص ، بلکہ یوں کہنا چاہیے ، انقلابی مرحلے میں داخل ہوگئی جب بنگال کی تقسیم کا اعلان ہوا -

تقسیمِ بنگال - ۱۹۰۵ میں انگریزی حکومت نے بعض انتظامی وجوہات کی

بنا پر بنگال کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ۔ مشرقی بنگال اور آسام کو ملا کر جو صوبہ بنا اس کا صدر مقام ڈھاکہ مقرر ہوا ۔ دوسرا حصہ جو مغربی بنگال پر مشتمل تھا اس کا صدر مقام کلکتہ قرار پایا ۔ چونکہ مشرقی بنگال میں مسلمان اکثریت میں تھے اور انھیں کسی حد تک ہندو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے چنگل سے آزادی مل رہی تھی اس لیے مسلمانوں نے اس تقسیم پر بے حد مسرت کا اظہار کیا ۔ اس سے انھیں اپنی اہمیت کا پہلی مرتبہ احساس ہوا ۔ انھوں نے اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے ضروری اقدامات کا آغاز کر دیا ۔ اسی احساس کے تحت اُنھوں نے آغا خان کی سرکردگی میں ممتاز مسلم رہنماؤں کا ایک وفد ترتیب دیا جس نے وائسرائے ہند لارڈ منٹو سے یکم اکتوبر ۱۹۰۶ کو شملہ میں ملاقات کی ۔ وفد نے جداگانہ انتخاب اور تمام منتخب اداروں میں مسلمانوں کے لیے مخصوص نشستوں میں اضافہ کا مطالبہ کیا ۔ وائسرائے نے یہ مطالبات منظور کر لیے ۔

مسلم لیگ کا قیام ۔ تقسیمِ بنگال پر ہندو بہت بھنّائے ۔ وہ ایک لمحے کے لیے بھی مسلمانوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہوتے اور پھلتے پھولتے نہ دیکھ سکتے تھے ۔ انھوں نے زبردست احتجاج شروع کر دیا ۔ کانگریس بھی اس احتجاج کی حمایت کرنے لگی ۔ مسلم رہنماؤں نے کانگریس کے زعما کو حقیقتِ حال کا شعور دلانے کی کوشش کی لیکن بے سود ۔ اس پر مسلمانوں میں ایک جداگانہ قومی تنظیم کے قیام کا احساس شدت اختیار کر گیا ۔

دسمبر ۱۹۰۶ میں مسلم رہنماؤں کا ایک اجلاس ڈھاکہ میں منعقد ہوا جس میں آل انڈیا مسلم لیگ کے قیام کا فیصلہ کیا گیا ۔ لیگ کے قیام کا بڑا مقصد مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ نیز حکومت کو مسلمانوں کی ضروریات اور جذبات سے آگاہ کرنا تھا ۔ ۱۸ مئی ۱۹۰۸ کو مسلم لیگ نے اپنے دوسرے سالانہ اجلاس منعقدہ علی گڑھ میں حکومت پر زور دیا کہ وہ شملہ وفد کی طرف سے پیش کیے گئے مطالبات منظور کرے ۔ انہی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۰۹ میں منٹو مارلے اصلاحات کے تحت جو قانون بنا اس میں جداگانہ انتخاب کی توثیق کر دی گئی ۔ کانگریس نے اس پر بھی بہت بُرا منایا ۔ وہ کسی صورت میں مسلمانوں کو مسرور نہ دیکھ سکتی تھی ۔ دوسری طرف مسلمان تقسیمِ بنگال اور جداگانہ انتخاب کے مطالبے کی منظوری پر خوش تھے ۔ لیکن یہ خوشی تا دیر قائم نہ رہ سکی ۔ تمام یقین دہانیوں کے باوجود ۱۹۱۱ میں حکومت نے اچانک تقسیمِ

بنگال کی منسوخی کا اعلان کر دیا ۔ اس اعلان سے مسلمان مبہوت رہ گئے اور آخرکار وہ اس حقیقت کو پا گئے کہ انگریزی حکومت پر بھروسہ کرنا نادانی ہے ۔ لہٰذا مسلم لیگ نے اس عزم کا اعلان کیا کہ وہ ایسی حکومتِ خود اختیاری کے لیے جد و جہد کرے گی جو ہندوستان کے حالات کے موافق ہو ۔

ہندو مسلم اتحاد ۔ اس دور کی ہندوستانی سیاست کو طرابلس اور بلقان کی جنگوں نے بھی متاثر کیا ۔ یہ علاقے ترکی سلطنت میں شامل تھے ۔ مغربی طاقتیں ترکی سلطنت کی قوت سے خائف تھیں ۔ اس لیے انھوں نے انگریزوں کی حمایت سے ترکیہ کو کمزور کرنے کی گہری سازش کی ۔ ہندوستانی مسلمان جو انگریزی سیاست سے پہلے ہی بد دل ہو چکے تھے اس صورتِ حال سے بے حد پریشان ہوئے ۔ وہ ترکیہ کی حمایت میں اُٹھ کھڑے ہوئے ۔ یہ سلسلہ ابھی جاری تھا کہ ۱۹۱۳ میں کانپور میں مسجد کی شہادت کا سانحہ پیش آیا اور انگریزی جبر و تشدد کے نتیجے میں کانپور کے مسلمانوں کے زخمی ہونے اور جامِ شہادت نوش کرنے کی اطلاع ملی جس کے نتیجے میں پورے ملک میں انگریز حکومت کے خلاف مخالفت کا ایک طوفان اُٹھ کھڑا ہوا ۔ کچھ عرصہ بعد جنگِ عظیم اول شروع ہو گئی ۔ ترکیہ نے جرمنی کا ساتھ دیا ۔ انگریزوں نے ترکی سلطنت کو تباہ کرنے کے لیے ترکیہ کے عرب علاقوں میں بغاوت کو ہوا دی ، ہندوستانی مسلمانوں کو ترکیہ کے خلاف جنگ کرنے پر مجبور کیا اور برِصغیر کے مسلم رہنماؤں پر عرصۂ حیات تنگ کرنے کی کوشش کی ۔ اس سے آزادی کے جذبات کی شدت میں مسلسل اضافہ ہی ہوتا چلا گیا ۔ اس صورتِ حال نے ہندو مسلم اقوام کو قریب لانے میں اہم کردار ادا کیا ۔

مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات ۔ پہلی مرتبہ مسلم لیگ اور کانگریس نے ایک ہی جگہ لکھنو میں اجلاس کیے ۔ دسمبر ۱۹۱۶ میں دونوں جماعتیں ایک مشترکہ منصوبے پر رضامند ہوگئیں جسے بعد میں "میثاقِ لکھنو" کا نام دیا گیا ۔ اس میں قانون ساز اسمبلی میں انتخاب اور نشستوں کی تقسیم کے اصولوں پر مفاہمت کا عزم کیا گیا ۔ کانگریس نے مسلمانوں کے جداگانہ وجود کو تسلیم کر لیا ۔ "میثاقِ لکھنو" سے جہاں ہندو مسلم مفاہمت کے امکانات روشن ہوئے وہاں انگریزی حکومت پر گھبراہٹ طاری ہوگئی ۔ اس نے ملکی صورتِ حال پر مکمل قابو حاصل کرنے کے لیے بڑے بڑے لیڈروں کو گرفتار کر لیا ۔ اس کے ساتھ ہی وہ عوام کو طفل تسلیاں دینے میں بھی مصروف رہی ۔ ۱۸ اگست ۱۹۱۷ کو حکومت نے ایک شاہی اعلان کے ذریعے برِصغیر کو

درجۂ مستعمرات (Dominion Status) دینے کا اعلان کیا ۔ ایک ذمہ دار حکومت کے اصول پر رضامندی کا اظہار کیا ۔ یہ گویا کامل درجۂ مستعمرات (Dominion Status) کی طرف پہلا قدم تھا ۔ اس اعلان کے فوراً بعد سیکرٹری برائے حکومت ہند ، ایڈون مانٹیگو (Edwin Montagu) ہندوستان آئے اور اُنھوں نے گورنر جنرل لارڈ چیمسفورڈ (Lord Chelmsford) کے ساتھ مل کر ایک رپورٹ تیار کی جو ۱۹۱۸ میں شائع ہوئی ۔ اس رپورٹ کی اکثر سفارشات ۱۹۱۹ کے ایکٹ میں شامل کر لی گئیں ، لیکن یہ کوشش بھی ہندوستانیوں کو مطمئن کرنے میں ناکام رہی ۔

تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات ۔ ۱۹۱۹ میں حکومت نے مخالفانہ سرگرمیوں کو کچلنے کے لیے رولٹ ایکٹ (Rowllatt Act) نافذ کیا جس کے تحت انتظامیہ کو بے اِنتہا اختیارات بخش دیے گئے تھے ، ۱۳ اپریل ۱۹۱۹ کو امرتسر میں جلیانوالہ باغ میں ایک اجتماع پر جنرل ڈائر (Dyre) نے بغیر کسی پیشگی تنبیہ کے گولی چلا دی جس سے عوام کا شدید جانی نقصان ہوا ۔ عوامی ردِعمل سے بچنے کے لیے پنجاب میں مارشل لا نافذ کر دیا گیا ، لیکن مخالفانہ جذبات کو دبایا نہ جا سکا ۔ گاندھی نے اس حالت سے فائدہ اُٹھانا چاہا ۔ لہٰذا اُنھوں نے ۱۶ اپریل ۱۹۱۹ کو مکمل ہڑتال کرنے کا اعلان کر دیا ۔ ترکیہ کے خلاف مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں کے خلاف پہلے ہی احتجاج جاری تھا ۔ اس حادثے سے احتجاج کی لے میں زبردست شدت پیدا ہوگئی ۔ چنانچہ خلافت تحریک کا آغاز ہوا اور ترکِ موالات کی طرح ڈالی گئی ۔

۱۹۲۲ میں ترکیہ کو "جمہوریہ" بنا دیا گیا اور دو سال کے بعد مارچ ۱۹۲۴ میں مصطفیٰ کمال پاشا نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا ۔ اس سے تحریکِ خلافت کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا ۔ اس وقت مسلمان شدید مایوسی اور پریشانی میں مبتلا تھے ۔ مسلم رہنماؤں پر سے ان کا اعتماد اُٹھ چکا تھا ۔ ہندو مسلم اتحاد عارضی ثابت ہوا ۔ پورے ملک میں ہندو مسلم فسادات شروع ہوگئے ۔ جن ہندو رہنماؤں پر مسلمانوں نے بھروسہ کیا تھا انھوں نے اپنی قوم کی اشتعال انگیزیوں کی مذمت کرنے سے انکار کر دیا ۔

نہرو رپورٹ ۔ ۱۹۲۷ میں حکومت کو نازک صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑا ۔ اندرونِ ملک آزادی کی تحریک جاری تھی اور بیرونِ ملک برطانیہ اور روس کے اختلافات شدت اختیار کر رہے تھے ۔ اس پر برطانوی حکومت نے نومبر ۱۹۲۷ میں سر جان سائمن (Simon) کی زیرِ کردگی ایک شاہی کمیشن

مقرر کیا جسے ضروری اصلاحات کے لیے رپورٹ پیش کرنے کا حکم دیا گیا ۔ کانگریس اور مسلم لیگ کا وہ حصہ جو مسٹر جناح کے ساتھ تھا کمیشن سے تعاون کرنے کے خلاف تھا اس بات کا حامی تھا کہ حکومتِ برطانیہ کے رُوبرو اپنے مطالبات کا متفقہ منصوبہ پیش کریں ۔ اس مقصد کے لیے دہلی میں ایک آل پارٹیز کانفرنس دسمبر ۱۹۲۷ء میں منعقد ہوئی جس میں پنڈت موتی لال نہرو کی سرکردگی میں ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس کے ذمے قانونی اصلاحات کی رپورٹ پیش کرنا تھا ۔

اس کمیٹی نے جو رپورٹ پیش کی وہ بعد ازاں ''نہرو رپورٹ'' کے نام سے موسوم ہوئی ۔ اس میں کامل ذمہ دار حکومت کا مطالبہ کیا گیا تھا ۔ کمیٹی نے شمال مغربی سرحدی صوبہ اور بلوچستان کے لیے مکمل صوبائی مرتبہ کے علاوہ سندھ کو بمبئی سے علیحدہ کر کے اسے ایک نئے صوبے کی حیثیت دینے کی سفارش بھی کی ۔ کمیٹی نے مشترکہ انتخابات کی تجویز اس شرط کے ساتھ پیش کی کہ اقلیت کے لیے آبادی کے تناسب سے نشستیں محفوظ ہوں گی اور اقلیت کو مزید نشستوں کے لیے بھی انتخابات میں حصہ لینے کا حق ہوگا ۔ رپورٹ کی رُو سے بنگال اور پنجاب میں کسی بھی فرقے کے لیے نشستیں محفوظ نہ ہوں گی ۔ اس تجویز کا مطلب واضح ہے کہ ہندو ان صوبوں میں مسلمہ مسلم اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کرنے پر تُلے ہوئے تھے ۔ کمیٹی نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ مرکزی حکومت جس میں لازماً ہندو اکثریت کا غلبہ ہوتا مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات کے مطابق صوبوں پر اپنا تسلط قائم رکھے گی ۔ باقی ماندہ اختیارات جن کی وضاحت نہ کی گئی ہو مرکز کے پاس رہیں گے ۔ دسمبر ۱۹۲۸ء میں ''نہرو رپورٹ'' پر غور و خوض کے لیے کلکتہ میں ایک کل جماعتی کانفرنس منعقد ہوئی ۔ اس میں محمد علی جناح نے مسلم حقوق کے مستقل تحفظ کے لیے تین اہم ترامیم پیش کیں ۔ لیکن ان میں سے ایک ترمیم بھی قبول نہ کی گئی ۔ قائدِ اعظم اور ان مسلم زعما کے لیے کانگریس کا رویہ انتہائی مایوس کن تھا جو ہندو مسلم اتحاد کے ذریعے آزادی کی منزل قریب لانے کے آرزومند تھے ۔

مسلم کانفرنس ۔ سائمن کمشن سے عدم تعاون اور نہرو رپورٹ کے بارے میں ہمدردانہ روش اختیار کرنے کی بنا پر علامہ اقبال اور بعض دوسرے مسلم رہنما قائدِ اعظم محمد علی جناح کی رہنمائی پر متفق نہ تھے ۔ ان میں سر فضل حسین اور سر محمد شفیع لائق ذکر ہیں ۔ ان لوگوں کے خیال میں ''نہرو رپورٹ'' کی سفارشات مسلمانوں کے مفاد کے صریحاً خلاف تھیں ، اس لیے اسے مسترد کر دینا انتہائی ضروری

تھا ۔ سر فضل حسین اور مذکورہ زعما نے ''نہرو رپورٹ'' کے خطرناک نتائج کی پیش بندی کے لیے ''آل پارٹیز مسلم کانفرنس'' کی داغ بیل ڈالی جو دسمبر ۱۹۲۸ کے آخری ہفتے میں دہلی میں منعقد ہوئی ۔ اس عظیم الشان کانفرنس کی صدارت آغا خان نے کی ۔ کانفرنس تین دن جاری رہی اور متعدد اہم فیصلے کیے گئے ۔ کانفرنس نے وفاقی طرز حکومت اور جداگانہ انتخابات کے اصول پر اصرار کیا تھا ۔ جناح مسلم لیگ نے شروع میں مسلم کانفرنس میں شرکت گوارا نہ کی ، لیکن آخر کار اُسے بھی مسلم کانفرنس کے وجود کی اہمیت تسلیم کرنا پڑی ، کیونکہ ''نہرو رپورٹ'' میں مسلمانوں کی طرف سے تجویز کی گئی ترامیم کو مسترد کر دیا گیا ، اس لیے جناح لیگ کو بھی ''نہرو رپورٹ'' کی حمایت سے دست کش ہونا پڑا ۔ یہی وہ پس منظر تھا جس کی بنا پر قائد اعظم محمد علی جناح نے اپنے مشہور چودہ نکات مرتب کیے ۔ ان نکات میں وہ فیصلے بھی شامل تھے جو مسلم کانفرنس قبل ازیں کر چکی تھی ۔

میثاقِ دہلی ۔ اکتوبر ۱۹۲۹ میں وائسرائے لارڈ اروِن (Lord Irwin) نے برطانیہ کی مقتدر جماعت ''لیبر پارٹی'' کے مشورے سے ایک اعلان کیا جس میں ملکِ معظم کی طرف سے ہندوستان کو درجۂ مستعمرات (Dominion Status) دینے کے وعدے اور ہندوستان کی آبادی کے مختلف حصوں میں مفاہمت کے لیے گول میز کانفرنس کے انعقاد کی تجویز پیش کی گئی تھی ۔ اس اعلان کو عام طور پر سراہا گیا ، لیکن کانگریس نے عدمِ اطمینان کا اظہار کیا ، کیونکہ برطانوی حکومت نے ''نہرو رپورٹ'' پر عمل درآمد نہیں کیا تھا ۔ ۱۹۳۰ کے آغاز میں کانگریس نے گاندھی کی قیادت میں عام سول نافرمانی کی دھمکی دے دی ۔ چونکہ کانگریس کے رویے سے مسلمان پہلے ہی بیزار ہو چکے تھے ، اس لیے وہ اس نافرمانی کی تحریک سے الگ تھلگ ہے ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ایک سال کے اندر اندر تحریک کا زور ٹوٹ گیا اور گاندھی گرفتار ہوئے ۔ ادھر گول میز کانفرنس کا پہلا اجلاس (۱۲ نومبر ۱۹۳۰ تا ۱۹ جنوری ۱۹۳۱) ختم ہو چکا تھا اور حکومتِ برطانیہ دوسرے اجلاس کی تیاری میں مصروف تھی ۔ اس نے مناسب سمجھا کہ کانگریس کو بھی کانفرنس میں شرکت پر آمادہ کرے ۔ اس لیے وائسرائے لارڈ اروِن نے گاندھی جی کو رہا کر دیا ۔ گاندھی جی نے رہا ہونے کے بعد وائسرائے سے ملاقات کی جس کے نتیجے میں حکومت اور گاندھی کے درمیان ایک معاہدہ عمل میں آیا جسے ''میثاقِ دہلی'' یا ''گاندھی اروِن پیکٹ'' کہا جاتا ہے جس کی رُو سے کانگریس کو بعض مراعات کے عوض تحریک سول نافرمانی کے خاتمے اور

گول میز کانفرنس میں شرکت پر آمادہ ہونا پڑا۔

گول میز کانفرنس ۔ ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ کو پہلی گول میز کانفرنس لندن میں شروع ہوئی۔ متعدد ہندوستانی رہنماؤں نے اس میں شرکت کی۔ چونکہ کانگریس نے اس کا بائیکاٹ کیا تھا، اس لیے تبادلۂ خیالات کے باوجود کانفرنس متعدد امور پر غور اور واضح موقف اختیار نہ کر سکی۔ تاہم کانفرنس نے درجۂ مستعمرات، ذمہ دار حکومت اور وفاقی طرز حکومت کے مطالبات کی تائید کا اعلان کیا۔

مسلمانانِ ہند کی کس مپرسی ۔ آئندہ چند سال ہندوؤں نے اپنی تجربہ کار اور جہاں دیدہ سیاسی قیادت کی رہنمائی میں اپنی بکھری ہوئی قوتوں کو مجتمع کرنے میں صرف کر دیے۔ انھوں نے ہر ممکن طریقے سے مسلمانوں کی قوت کو منتشر کرنے کی کوشش کی۔ خصوصاً معاشی اور سیاسی برتری ان کا مطمحِ نظر تھی۔ وہ ہزاروں سال میں ایک مرتبہ بھی سارے ہندوستان پر اپنا تسلط نہ جما سکے تھے، لیکن چالیس پچاس سال کی سیاسی جد و جہد نے ان کی سیاسی تربیت میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس تربیت کے بل بوتے پر اب وہ دوسری قوموں کو دبانے اور پورے ہندوستان پر ہندو راج کے قیام کے سہانے خواب دیکھ رہے تھے۔ برطانوی استعمار ہر طرح ان کی پشت پناہی کر رہا تھا۔ دوسری طرف مسلمان اپنی تاریخ کے انتہائی نازک دور سے گزر رہے تھے۔ وہ سیاسی قوت سے محروم ہو چکے تھے، حکومت ان کے درپے آزار تھی، ان کی جد و جہد مختلف مرحلوں پر ناکامی سے دوچار ہو چکی تھی، اپنی قیادت پر سے ان کا اعتماد ختم ہو چکا تھا، ان کا شیرازہ منتشر ہو چکا تھا، چھوٹے چھوٹے سیاسی گروہ وجود میں آ چکے تھے جو باہم دست و گریباں تھے۔ مخلص اور ذہین سیاست دان مایوس ہو رہے تھے۔ قائدِ اعظم بھی انگلستان چلے گئے اور بد دل ہو کر وہیں رہائش پذیر ہو گئے تھے۔ انھوں نے ہندوستان آنے کا خیال ہی اپنے دل سے نکال دیا تھا۔ وہ لندن میں پریوی کونسل میں وکالت کرنے لگے۔ ان کی غیر موجودگی میں مسلم لیگ کا ڈھانچہ تو برقرار تھا لیکن روحِ عمل مفقود تھی۔ اس طرح نہ صرف مسلم لیگ کا وجود خطرے میں پڑ چکا تھا بلکہ خود مسلمانانِ ہند زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا ہو چکے تھے۔ اس عالم میں اقبال ہی کی شخصیت تھی جو برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اُمید کا سورج بن چکی تھی۔ ۱۹۲۳ سے لے کر ۱۹۳۸ تک اقبال نے اسلام دشمن قوتوں کے ساتھ چومکھی لڑائی لڑی۔ انھوں نے ایک طرف مسلمانوں کے اجتماعی شعور کو بیدار کیا، انھیں باطل نظریات کی یلغار کے خلاف متحد کیا اور وطنیت و قومیت کے غیر اسلامی تصورات

سے نجات حاصل کرنے پر آمادہ کیا ، اور دوسری طرف سیاسی سطح پر قیادت کے خلا کو پُر کرنے کی سعی کی ۔ تاریخ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ اگر اس دور سے علامہ اقبال کی شخصیت کو نکال دیا جائے تو جد و جہد آزادی کی ایک اہم کڑی غائب ہو جاتی ہے ۔ اُنھوں نے مایوس مسلمانوں کے سینوں کو نہ صرف جینے کی آرزو کی شمع سے روشن کیا بلکہ ان میں باقی رہنے کی اُمید آگے بڑھنے کی اُمنگ ، مخالف قوتوں سے ٹکرا جانے کا جذبہ اور دنیا پر چھا جانے کا ولولہ بھی پیدا کیا ۔

اقبال کی سیاسی خدمات ۔ اقبال فطرتاً ایک شاعر تھے ۔ سیاست کی خار زار اور پُر پیچ راہیں انھیں اپنی طرف کھینچ نہ سکیں ۔ اس کے باوجود وہ زندگی کے کسی مرحلے میں بھی مسلمانانِ عالم کی سیاسی جدوجہد سے لاتعلق نہیں ہوئے ۔ اس دور میں اُنھوں نے مسام سیاست کا محض مطالعہ کیا تھا لیکن وہ دور بھی آ گیا جب انھیں عملاً وادیٔ سیاست میں قدم رکھنا پڑا ۔ ۱۹۲۶ میں آپ کے عقیدت مندوں نے آپ کو صوبائی مجلس قانون ساز کی رکنیت کا انتخاب لڑنے پر آمادہ کیا جس میں آپ بھاری اکثریت سے کامیاب ہوئے ۔ آپ نے اپنے دورِ رکنیت میں متعدد عوامی مسائل کے حل کے لیے کوشش کی ۔ اگرچہ آپ کا تعلق اکثر و بیشتر صوبہ پنجاب کی سیاست سے رہا لیکن آپ ان سیاسی تبدیلیوں سے بھی کسی لمحے غافل نہیں رہے جو برصغیر میں پے در پے رونما ہو رہی تھیں ۔ اس دور میں تحریک سول نافرمانی کے خاتمے پر ملک بھر میں بڑے پیمانے پر مسلم دشمن تنظیمیں وجود میں آ رہی تھیں ۔ آپ نے اپنے دوست میر غلام بھیک نیرنگ کے ساتھ مل کر انجمن تبلیغِ اسلام کو منظم کیا ۔ دوسری طرف سیاسی سطح پر جب چوٹی کے مسلمان رہنما بعض شرائط کے ساتھ مخلوط انتخاب قبول کرنے پر آمادہ تھے تو آپ نے پُر زور مخالفت کی ۔ ۱۹۲۸ میں جب مسلم لیگ جناح اور شفیع دھڑوں میں تقسیم ہوئی تو علامہ اقبال شفیع لیگ کے سیکرٹری منتخب ہوئے ۔ یہ لیگ سائمن کمشن سے تعاون پر آمادہ تھی ۔ شفیع لیگ نے سائمن کمشن کے سامنے پیش کرنے کی غرض سے یادداشت مرتب کرنے کے لیے جو کمیٹی مقرر کی اس میں اقبال بھی شامل تھے ۔ لیکن انہی دنوں آپ بیمار ہوگئے ۔ جب آپ کو معلوم ہوا کہ یادداشت میں کامل صوبجاتی خود مختاری کا مطالبہ شامل نہیں کیا گیا تو آپ نے ۲۴ جون ۱۹۲۸ کو لیگ کی سیکرٹری شپ سے استعفیٰ دے دیا ۔ اس پر مذکورہ یادداشت میں ترمیم کی گئی ، تو اقبال نے استعفیٰ واپس لے لیا ۔ ۵ نومبر ۱۹۲۸ کو مسلم لیگ کا جو وفد سائمن کمیشن کے سامنے پیش ہوا اس

میں اقبال بھی رکن کی حیثیت سے شامل تھے ، لیکن سر محمد شفیع اس وفد کے قائد تھے ۔ بعض امور کی وضاحت میں ڈاکٹر اقبال نے بھی حصہ لیا ، البتہ زیادہ تر گفتگو سر شفیع ہی نے کی ۔ مسلم لیگ کی نمائندگی کا یہ نتیجہ نکلا کہ سائمن کمیشن جداگانہ انتخاب کو برقرار رکھنے پر آمادہ ہو گیا ۔ کمیشن نے لیگ کے اس مطالبے کو تسلیم نہیں کیا کہ پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نمائندگی ان کی آبادی کی بنیاد پر ہو ، لیکن اس نے یہ رائے ضرور دی کہ میثاق لکھنو میں ہندو مسلمانوں کی نشستوں کے تعین کو ختم کر دیا جائے ۔ البتہ مسلمانوں کو جو پاسنگ دیا گیا ہے برقرار رکھا جائے ۔ لیگ نے مرکزی مجلس قانون ساز میں مسلمانوں کے لیے تینتیس فی صد نمائندگی کا مطالبہ کیا تھا ۔ کمیشن نے اٹھائیس فی صد پر رضامندی کا اظہار کیا ۔ لیگ نے یہ بھی مطالبہ کیا تھا کہ ایسا مسودۂ قانون جس کا تعلق کسی مذہب سے ہو اس وقت تک منظور نہیں کیا جائے گا جب تک متعلقہ مذہب کے ماننے والے گروہ کے تین چوتھائی اراکین اس کے مخالف ہوں ۔ کمیشن کی رائے تھی کہ ایسا مسودۂ قانون گورنر کی اجازت کے بغیر مجلس قانون ساز میں پیش نہ ہو ۔ علامہ اقبال نے مکمل صوبجاتی خود مختاری پر خاص زور دیا تھا ۔ کمیشن نے بھی اس رائے کو اہمیت دی اور سفارش کی :
''ہر صوبے کو جہاں تک ممکن ہو سکے اپنے گھر کا مالک بنایا جائے ۔''

آل انڈیا مسلم کانفرنس ۔ اس تمام جد و جہد کے باوجود اقبال مطمئن نہیں تھے ۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ مسلمانوں کو ایک انتہائی نازک مرحلے کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے ۔ انگریز اور ہندو مل کر انھیں ملیامیٹ کرنے کی فکر میں ہیں اور وہ سادہ دل مسلمان رہنما ان کے عزائم سے بے خبر ہیں ۔ مسلم حقوق کے تحفظ کی طویل جد و جہد کھلی کتاب کی طرح ان کے سامنے تھی ۔ سندھ کا علاقہ بمبئی میں شامل تھا ۔ سرحد اور بلوچستان آئینی اصلاحات سے محروم تھے ۔ پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی واضح اکثریت کو ہیر پھیر کے ذریعے اقلیت بنانے کی سعیٔ ناروا کی جا رہی تھی ۔ جن صوبوں میں مسلمان اقلیت میں تھے انھیں اپنی آبادی کے تناسب سے زیادہ نمائندگی دے کر بہلانے کی کوشش کی گئی ، حالانکہ اس طرح ان کی اقلیت اقلیت ہی رہتی تھی ۔ دوسری طرف مسلم دشمنی کا مظاہرہ یوں کیا گیا کہ جن صوبوں میں مسلمان اکثریت میں تھے ان میں غیر مسلم آبادی کو تناسب سے زیادہ نمائندگی دی گئی جس سے مسلم اکثریت بے معنی ہو کر رہ جاتی تھی ۔ اس طرح ایک طرف مرکز پر ہندوؤں کا غلبہ ہو جاتا اور دوسری طرف کوئی صوبہ ایسا نہ ہوتا جہاں مسلمان اطمینان سے حکمرانی

کر سکتے ۔ نتیجہ یہ نکلتا کہ مسلمانوں کی کس مپرسی کا سلسلہ حسبِ دستور جاری رہتا ۔ اقبال وہ واحد رہنما تھے جو اس صورتِ حال کی نزاکت اور سنگینی سے مکمل طور پر آگاہ تھے ۔ آپ نے مسلم صحافیوں کو اس بات پر آمادہ کیا کو وہ رائے عامہ کو ہموار کریں اور دوسری طرف آپ نے شمالی ہند کے مسلمانوں کی کانفرنس کی تجویز پیش کی جسے بعد ازاں اپر انڈیا مسلم کانفرنس کا نام بھی دیا گیا ۔ ہندوؤں کی ہٹ دھرمی ، برطانوی سیاست دانوں کی لاتعلقی اور گول میز کانفرنس میں مسلمان مندوبین کی بے بسی سے آپ اس نتیجے پر پہنچے کہ شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کے مخصوص مسائل صرف اسی خطے کے مسلمان سمجھ سکتے ہیں اور انھیں آزادانہ زندگی بسر کرنے کے لیے اپنی مدد آپ کے اصول پر عمل پیرا ہونا ہوگا ۔

مسلم لیگ کا اجلاس الہ آباد ۔ شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کی کانفرنس کی تجویز ابھی مکمل طور پر جامہ' عمل نہ پہن سکی تھی کہ آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد کی صدارت کے لیے علامہ اقبال کو دعوت دی گئی ۔ یہ وہ موقع تھا جب سائمن کمیشن اپنی سفارشات حکومت کو پیش کر چکا تھا ، پہلی گول میز کانفرنس کا آغاز ہو چکا تھا اور اس کے اجلاس منعقد ہو رہے تھے ، کانگرس ''نہرو رپورٹ'' کو اپنا چکی تھی اور کلکتہ اجلاس کے فیصلے کے مطابق مارچ ۱۹۳۰ سے سول نافرمانی کی تحریک شروع کر چکی تھی ۔ مسلمانوں کی اکثر جماعتیں مسلم کانفرنس کی صدارت میں ''نہرو رپورٹ'' کے خلاف متحد ہو چکی تھیں اور انھوں نے مسلم کانفرنس کی قراردادوں کی صورت میں اپنے مطالبات متفقہ طور پر پیش کر دیے تھے ۔ ادھر علامہ اقبال شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کی کانفرنس کے لیے کوشش کر رہے تھے اور ہندوستان کے اس خطے میں مسلم اکثریت بیدار ہو رہی تھی ۔ اقبال محسوس کر چکے تھے کہ اب مسلمانوں کو واضح طور پر اپنا الگ راستہ اختیار کر لینا چاہیے — وہ راستہ جو آزادی کی منزل کی طرف جاتا ہو ۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ کو آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کرتے ہوئے جو خطبہ ارشاد فرمایا وہ تحریکِ آزادی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے ۔ انداز بیان کی عمدگی ، خیالات کے تسلسل اور بلندی کے اعتبار سے سیاسی جلسوں کی تاریخ میں ایسے خطبے شاذ و نادر ہی ملتے ہیں ۔

عالمِ اسلام کا سرمایہ ۔ اس فکر انگیز خطبے میں اقبال نے اپنے عہد کے تمام اہم ترین سیاسی ، سماجی اور مذہبی مسائل کے بارے میں اپنا نقطہ' نظر واضح کیا ۔ سیاسی جد و جہد میں ناکامیوں کی بنا پر مسلمان شکستہ دل تھے ۔ اقبال نے دنیائے انسانیت میں ہندوستان کی اہمیت واضح کرتے ہوئے مسلمانوں پر

زور دیا کہ وہ متحد ہو کر اس کی آزادی میں ہمہ تن کوشاں ہوں :

''ہندوستان کی غلامی تمام ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب کا سرچشمہ ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اسے اظہار ذات کی اس مسرت سے محروم کر دیا ہے جس کی بدولت کبھی اس میں ایک بلند اور شان دار تمدن پیدا ہوا تھا۔ ہم پر ایک فرض ہندوستان کی طرف سے عائد ہوتا ہے جو ہمارا وطن ہے اور جس میں ہمیں جینا اور مرنا ہے اور ایک فرض ایشیا بالخصوص اسلامی ایشیا کی جانب سے ــ اور چونکہ ایشیا کے دوسرے اسلامی ممالک کی نسبت ایک ہی ملک میں سات کروڑ مسلمانوں کی موجودگی اسلام کے لیے ایک بیش بہا سرمایہ ہے ، لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ہم ہندوستان کے مسئلے پر محض اسلامی زاویہ نگاہ ہی سے نہیں بلکہ ہندی مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے بھی غور کریں ۔''

اتحاد ، تنظیم ، ایمان ۔ ہندوستان کی آزادی اور مسلم تہذیب و تمدن کے احیا کے لیے اُنھوں نے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ باہمی اختلافات ختم کر کے ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں :

''مسلمانانِ ہند اس وقت اپنی زندگی کے جس نازک دور میں سے گزر رہے ہیں اس کے لیے کامل تنظیم اور اتحاد عزائم و مقاصد کی ضرورت ہے ۔ ہمارے ملی وجود کی بقا اور ہندوستان کا مفاد صرف اس امر سے وابستہ ہے ۔''

بدنظمی اور اختلافات کی بنا پر مسائل اُلجھتے چلے جا رہے تھے ۔ دوسری قومیں اس خامی سے فائدہ اُٹھا رہی تھیں ۔ مسلمان آزادانہ جد و جہد سے غافل ہو چکے تھے ۔ اقبال نے اُنھیں آزادانہ جد و جہد کی طرف متوجہ کرتے ہوئے فرمایا :

''موجودہ نازک حالات کے تدراک کے لیے ہماری ملت کو مستقبل قریب ہی میں آزادانہ جد و جہد کرنا پڑے گی ۔ لیکن کسی سیاسی طرزِ عمل کے لیے آزادانہ جد و جہد کرنا اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب پوری قوم اس پر آمادہ ہو اور ان کے تمام عزائم و ارادے ایک ہی مقصد پر مرتکز ہو جائیں ۔''

یہ مقصد کیا ہونا چاہیے ؟ اسلام ۔ اس نصب العین کو اپنا کر مسلمانوں نے ہمیشہ ناموافق حالات کا مقابلہ کیا ہے :

''ایک سبق جو میں نے تاریخِ اسلام سے سیکھا ہے یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کی زندگی کو قائم رکھا ۔ مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی ۔ اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جما دیں اور اس کے

زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قومیں از سرِ نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔''

اسلام — عالم گیر روحانی نصب العین ۔ اسلام ارفع و اعلیٰ ، کامل و اکمل نظامِ حیات ہے ۔ یہ ایک طرف انسانی عظمت کے لیے فطری اصول اور حقیقی معیار پیش کر کے نوعِ انسان کو مادی امتیازات سے نجات دلاتا ہے ، اس کی رُو سے رنگ ، نسل ، خون ، زبان اور وطن وغیرہ کی قیود بے معنی قرار پاتی ہیں اور دوسری طرف اسلام مذہب و سیاست وغیرہ کی تفریق کے تباہ کن اصول کا بھی مخالف ہے ۔ اس وقت انسانیت ان دو خرابیوں میں مبتلا ہو چکی ہے ۔ لہٰذا اس کا علاج صرف اسلام میں مضمر ہے :

''اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہنِ انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے ، جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے ۔''

اقبال نے واضح کر دیا کہ اگر مسلمان کانگریس کے پیش کردہ متحدہ قومیت کے تصور کو اپنائیں گے تو اس طرح وہ اسلامی تعلیمات کو پسِ پشت ڈالنے کے مرتکب ہوں گے ۔ متحدہ قومیت کا اصل الاصول یہ ہے کہ مذہب نجی معاملہ ہے ، جب کہ اسلام اس تصور سے بغاوت کرتا ہے :

''اسلام کے مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے جو خود اسی کا پیدا کردہ ہے الگ نہیں ۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں ۔ اگر آپ نے ایک کو ترک کیا تو بالآخر دوسرے کا ترک کرنا بھی لازم آئے گا ۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان ایک لمحے کے لیے بھی کسی ایسے نظامِ سیاست پر غور کرنے کے لیے آمادہ ہوگا جو کسی ایسے وطنی یا قومی اصول پر مبنی ہو جو اصولِ اتحاد کے منافی ہو ۔''

متحدہ قومیت کا فریب ۔ چونکہ مذہب مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے ، اس لیے محض چند موہوم سیاسی و معاشی مفادات کی اُمید پر ان کے لیے اسلام کے اصولِ قومیت کو چھوڑ کر متحدہ قومیت کے سراب کے پیچھے بھاگنا فضول ہے ۔ دنیا کی ہر قوم مغربی تصورِ قومیت و وطنیت کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال سکتی ہے ، لیکن اسلام اور مسلمانوں کا مطمعِ نظر چونکہ لامحدود ہے اس لیے اُنھیں مجبور کرنا کہ وہ اپنے اس امتیازی وصف سے دست بردار ہو جائیں صریحاً زیادتی ہے اور باعثِ فساد بھی ۔ اقبال کہتے ہیں :

''ہر وہ دستور جو اس تصور پر مبنی ہوگا کہ ہندوستان میں ایک ہی قوم بستی ہے یا جس کا مقصد یہ ہو کہ یہاں ان اصولوں کا نفاذ کیا جائے جو برطانیہ کے جذبات جمہوریت پسندی کا نتیجہ ہیں اس کا مطلب صرف اس قدر ہو سکتا ہے کہ ہندوستان کو نادانستہ خانہ جنگی کے لیے تیار کیا جائے ۔ جہاں تک میری سمجھ کام کرتی ہے ، اس ملک میں اس وقت تک امن و سکون قائم نہیں ہو سکتا جب تک اس امر کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ہندوستان کی ہر ملت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر جدید اصولوں پر آزادی کے ساتھ ترقی کرے ۔''

مسلمان ہی ایک قوم ہیں ۔ اقبال کے نزدیک ہندو متحدہ قومیت کا نعرہ تو لگا رہے ہیں لیکن وہ خود اس یک رنگی سے محروم ہیں جو ایک قوم بننے کے لیے ضروری ہے ۔ ذات پات کی تقسیم اور دیگر مادی امتیازات کو ترجیح دینے کی وجہ سے وہ خود قوم کہلانے کے مستحق نہیں ۔ اس کے لیے اُنھیں اپنے مذہب میں بعض بنیادی تبدیلیاں کرنا پڑیں گی ۔ اس کے برعکس مسلمان ایک قوم ہی نہیں بلکہ قوم کی تعریف کی رُو سے وہی صحیح معنوں میں ایک قوم ہیں ۔ معاشرتی یک رنگی کے علاوہ مقاصد کی ہم آہنگی بھی ان کے قومی وجود کے استحکام کا باعث ہے ۔ علامہ کہتے ہیں :

''ہماری تعداد سات کروڑ ہے اور ہم ہندوستان کے دوسرے باشندوں کی نسبت کہیں زیادہ یک رنگ قوم ہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اگر ہندوستان میں کوئی قوم بستی ہے تو وہ صرف مسلمان ہی ہے ۔ اگرچہ ہندو ہر بات میں ہم سے آگے ہیں لیکن اب بھی ان کو وہ یک رنگی حاصل نہیں ہوئی جو ایک قوم بننے کے لیے ناگزیر ہے اور جو اسلام نے از خود آپ کو عطا کی ہے ۔ بے شک ہندو اس امر کے لیے مضطرب ہیں کہ وہ ایک قوم بن جائیں مگر قوموں کی ترکیب گویا ایک نئی زندگی میں قدم رکھنا ہے اور جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے ضروری ہے کہ وہ اپنے تمام نظامِ معاشرت کو یک قلم بدل دیں ۔''

مسلم مملکت کا قیام ۔ کانگریس کا یہ نعرہ کہ ہندوستان میں صرف ایک قوم بستی ہے سراسر مغالطہ آفرینی ہے ۔ کوئی بھی فیصلہ ملتِ اسلامیہ کے جداگانہ وجود کو تسلیم کیے بغیر قبول نہیں کیا جا سکتا ۔ انگلستان اور ہندوستان کے حالات بالکل مختلف ہیں ۔ اس لیے دونوں جگہ ایک ہی اصول پر اصرار غیر دانش مندانہ طرزِ عمل ہے ۔ ہندوستان کی حدود میں ایک قوم کی تشکیل کے لیے ضروری ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو الگ الگ علاقوں میں مرتکز ہونے اور اپنے تہذیبی

اصولوں کو آزمانے کے موقعے مہیا کیے جائیں ۔ صرف اسی صورت میں دونوں قومیں ایک دوسرے سے صحت مند مقابلہ کر کے اپنی اپنی برتری ثابت کر سکیں گی ۔ دوسرے لفظوں میں صرف اسی قوم کو غلبہ حاصل ہوگا جس کے اصولِ زندگی زیادہ جان دار اور فطری ہوں گے ۔ لہٰذا اگر متحدہ قومیت مطلوب ہے تو اس کا لائحہ عمل بھی یہی ہوگا کہ ہندوستان میں آزاد مسلم مملکت کے قیام کی راہ ہموار کی جائے :

''یہ امر کسی طرح بھی مناسب نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر ہندوستان میں مغربی طرز کی جمہوریت کا نفاذ کیا جائے ۔ لہٰذا مسلمانوں کا مطالبہ کہ ہندوستان میں ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے ۔ میری رائے میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قرار دادوں سے اسی بلند نصب العین کا اظہار ہوتا ہے ، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ مختلف ملتوں کے وجود کو فنا کیے بغیر ان سے ایک متوافق اور ہم آہنگ قوم تیار کی جائے تا کہ وہ آسانی کے ساتھ اپنے ان ممکنات کو جو ان کے اندر مضمر ہیں عمل میں لا سکیں ۔''

مسلم مملکت کا نصب العین ۔ اسلامی ہندوستان یا ہندوستان کے اندر مسلم مملکت کے قیام کے مطالبے کو مسترد کرنے کے لیے ہندوؤں نے یہ پروپیگنڈہ شروع کر رکھا تھا کہ اس طرح مسلمان ایک ایسی مذہبی حکومت قائم کریں گے جس کا مقصدِ وحید غیر مسلموں کو ختم کرنا ہوگا ۔ نیز مسلمان اپنی ہمسایہ مسلم ریاستوں کی پشت پناہی سے مستقل طور پر ہندوستان کے امن کے لیے خطرہ بنے رہیں گے ۔ اقبال نے انتہائی ہوش مندی سے ان اشکالات بلکہ خدشات کا بھی جائزہ لیا ۔ آپ نے واضح کیا کہ مسلمان کسی قوم کے خلاف منافرت کے منفی جذبہ کی بنیاد پر الگ مملکت قائم کرنا نہیں چاہتے ، بلکہ وہ پُر امن اور مثبت طریقوں سے ان اصولوں پر عمل کرنا چاہتے ہیں جن پر ان کا ایمان ہے :

''اس تجویز کو سن کر نہ انگریزوں کو پریشان ہونا چاہیے نہ ہندوؤں کو ۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے ۔''

نیز :

''رائٹ آنریبل مسٹر سری نواس شاستری کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا مطالبہ

کہ شمال مغربی سرحد کے ساتھ ساتھ خود مختار اسلامی ریاستیں قائم کی جائیں ان کی اس خواہش کا اظہار کرتا ہے کہ اگر ضرورت پیش آئے تو حکومت ہند پر زور ڈالا جا سکے ۔ میں یہ عرض کروں گا کہ مسلمانانِ ہندوستان کے دل میں اس قسم کا کوئی جذبہ موجود نہیں ۔ ان کا مدعا صرف اس قدر ہے کہ وہ اپنی ترقی کی راہ میں آزادی کے ساتھ قدم بڑھائیں لیکن یہ اس مرکزی حکومت کے ماتحت ممکن نہ ہوگا جسے قوم پسند ہندو اربابِ سیاست محض اس لیے قائم کرنا چاہتے ہیں کہ ان کو دوسری ملتوں پر ہمیشہ کے لیے غلبہ حاصل ہو جائے ۔"

آپ نے واضح کیا کہ ایک منظم مسلم ریاست کا مطالبہ مثبت بنیادوں پر کیا جا رہا ہے ، ایک تو اس لیے کہ کوئی قوم دوسری قوم پر ناجائز غلبہ حاصل نہ کر سکے اور دوسرے اس لیے کہ کم از کم اسلام آزادانہ ماحول میں ترقی کر سکے :

"میں صرف ہندوستان اور اسلام کے فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کا مطالبہ کر رہا ہوں ۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازنِ قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن ، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے ۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانۂ حال کی روح سے بھی قریب تر ہو جائیں گے ۔"

رہا یہ خدشہ کہ مسلمان ایک جنگجو قوم ہیں ، وہ متحد ہو کر پورے ہندوستان کے لیے خطرہ بن جائیں گے ، تو اقبال نے اس کی مدلل تردید کرتے ہوئے فرمایا :

"اگر شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو اس امر کا موقع دیا گیا کہ وہ ہندوستان کے حد سیاسی کے اندر رہ کر اپنے نشو و ارتقا میں آزادانہ قدم اٹھا سکیں تو وہ تمام بیرونی حملوں کے خلاف خواہ وہ حملہ بزورِ قوت ہو یا بزور خیالات ، ہندوستان کے بہترین محافظ ثابت ہوں گے ۔"

جداگانہ انتخاب ۔ اس خطبے کا ایک اہم حصہ ہندوستان کی سیاسی تشکیلِ نو کے بارے میں ابھرنے والے مسائل سے بحث کرتا ہے ۔ اس ضمن میں دو مسئلے انتہائی اہم ہیں : (۱) مخلوط یا جداگانہ انتخاب ، (۲) وفاقی یا وحدانی طرزِ حکومت ۔ علامہ اقبال ایسی وفاقی حکومت کے حامی تھے جس میں صوبائی

خود مختاری حاصل ہو اور جداگانہ انتخاب کو اختیار کیا گیا ہو ، نیز آبادی کے تناسب کی بنیاد پر نمائندگی کی ضمانت دی گئی ہو ۔ اس کے برعکس اب تک ہندوؤں یا انگریزوں کی طرف سے جو بھی خاکہ پیش کیا جاتا رہا اس میں مسلمانوں کے مفادات کو خاص طور پر نظر انداز کرنے کی کوشش کی گئی تھی ۔ لہٰذا اقبال نے ضروری خیال کیا کہ ان معاملات کے بارے میں مسلمانوں کے جذبات اور احساسات صاف طور پر پیش کر دیے جائیں ۔ علامہ نے مخلوط انتخاب کے فریب کا پردہ چاک کرتے ہوئے فرمایا :

”ہندوؤں کا خیال ہے کہ جداگانہ انتخابات کا اصول قومیت کے منافی ہے ۔ ان کے نزدیک لفظ 'قومیت' کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ ہندوستان کے تمام باشندے باہم اس طرح خلط ملط ہو جائیں کہ ان کے اندر کسی مخصوص ملت کا انفرادی وجود باقی نہ رہے ۔ لیکن ہندوستان کی یہ حالت نہیں ، نہ ہم اس کے آرزومند ہیں ۔ ہندوستان میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب موجود ہیں ۔ اس کے ساتھ ہی اگر مسلمانوں کی معاشی پستی ، ان کی بے حد مقروضیت (بالخصوص پنجاب میں) اور بعض صوبوں میں ان کی ناکافی اکثریتوں کا خیال کر لیا جائے تو آپ کی سمجھ میں آ جائے گا کہ مسلمان جداگانہ انتخابات کے لیے کیوں مضطرب ہیں ۔ ہندوستان ایسے ملک میں اور خاص طور سے ان حالات میں جو اس وقت یہاں ہیں اس امر کی توقع رکھنا کہ علاقہ وارانہ انتخابات سے ہر ملت کے مفاد کی پوری پوری نمائندگی ہو سکے گی ، ناممکن ہے ، سوائے اس کے کہ تمام اقلیتوں پر ہندوؤں کا تغلب قائم ہو جائے گا ۔ لیکن اگر صوبوں کی تقسیم کسی ایسے اصول کے ماتحت عمل میں آ جائے کہ صوبے کے اندر تقریباً ایک ہی طرح کی ملتیں بستی ہوں اور ان کی نسل ، ان کی زبان ، ان کا مذہب اور ان کی تہذیب و تمدن ایک ہو تو مسلمانوں کو مخلوط انتخاب پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا ۔“

وفاقی طرزِ حکومت ۔ برطانوی سیاست دانوں نے ایسی فیڈریشن کی تجویز پیش کی جس سے ان کا اقتدار قائم رہ سکے اور دوسری طرف ہندو رہنماؤں نے وحدانی نظام کو ترجیح دی کیونکہ صرف اسی صورت میں ان کو غلبہ حاصل ہو سکتا تھا ۔ اقبال نے دونوں طرزِ فکر کی اصلیت کی نقاب کشائی کرتے ہوئے فرمایا :

”جہاں تک حقیقی فیڈریشن کا تعلق ہے سائمن رپورٹ کی تجاویز نے اس کی پوری پوری نفی کر دی ہے ۔ نہرو رپورٹ نے محض اس امر کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ مرکزی مجلسِ وضعِ قوانین میں ہندوؤں کی اکثریت ہے وحدتی نظام کی

سفارش کی کیونکہ اس سے تمام ہندوستان پر بآسانی ہندوؤں کا تغلب قائم ہو جاتا ہے ۔ سائمن رپورٹ نے محض ایک لفظی فیڈریشن کی اسکیم پیش کی ہے جس کی تہ میں برطانیہ کا اقتدار بدستور قائم رہے گا ۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ انگریز طبعاً اس اقتدار سے دست بردار ہونا پسند نہیں کرتے جو انھیں حاصل ہو رہا ہے ، اور کچھ یہ کہ اگر فرقہ وارانہ مسئلے کا تصفیہ نہ ہو سکا تو ان کو ہندوستان پر مستقلاً اپنا قبضہ رکھنے کے لیے ایک اچھا عذر مل جائے گا ۔ میں تو اس امر کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ ہندوستان میں وحدتی حکومت قائم ہو ۔ جن اختیارات کو فاضل (Residuary) کہا جاتا ہے وہ صرف آزاد ریاستوں کو ملنے چاہییں ۔ مرکزی فیڈرل ریاست کے ذمے صرف ایسے اختیارات رہنے چاہییں جو تمام فیڈرل ریاستیں بطیب خاطر اس کے سپرد کر دیں ۔ میں مسلمانانِ ہند کو کبھی رائے نہیں دوں گا کہ وہ کسی ایسے نظامِ حکومت سے خواہ وہ برطانوی ہو یا ہندی اظہارِ اتفاق کریں جو حقیقی فیڈریشن کے اصول پر مبنی نہ ہو یا جس میں ان کے جدا گانہ سیاسی وجود کو تسلیم نہ کیا جائے ۔"

دو اہم ترین مطالبے ۔ مسائل کی پیچیدگی ، مخالفِ اسلام قوتوں کی عیاری اور مسلمانوں کی سادگی کے پیشِ نظر علامہ اقبال نے ضروری خیال کیا کہ وہ دو ٹوک الفاظ میں مسلمانوں کے آئندہ لائحۂ عمل کو واضح کر دیں ۔ آپ نے "میثاقِ لکھنو" اور یونینسٹ پارٹی کے مسلم رہنماؤں کی غلطیوں کے حوالے سے مسلمانوں کو زیادہ محتاط رہنے کی ہدایت کی اور فرمایا :

"ہمارا سب سے بڑا مطالبہ یہ ہے کہ فرقہ وارانہ مسائل کے تصفیے کے لیے برطانوی ہندوستان میں صوبوں کی تقسیم از سرِ نو ہو جائے ، لیکن اگر مسلمانوں کا مطالبہ مسترد کر دیا جائے تو پھر میں نہایت شد و مد کے ساتھ ان مطالبات کی تائید کروں گا جن کا اعلان آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ میں بار بار کیا گیا ہے ۔ مسلمانانِ ہندوستان کسی ایسی آئینی تبدیلی کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوں گے جس کے ماتحت وہ بنگال اور پنجاب میں جداگانہ انتخابات کے ذریعے اپنی اکثریت حاصل نہ کر سکیں یا مرکزی مجلس میں انھیں تینتیس فی صد نشستیں نہ مل جائیں ۔ اب تک مسلمانوں کے سیاسی رہنما دو گڑھوں میں گر چکے ہیں ۔ پہلا گڑھا لکھنو کا مسترد شدہ میثاق ہے جسے قومیتِ ہند کے غلط تصور پر مرتب کیا گیا تھا اور جس کے ماتحت مسلمان ان تمام مواقع سے محروم رہ جاتے ہیں کہ وہ اس ملک میں کوئی سیاسی طاقت پیدا کر سکیں ۔ دوسرا گڑھا پنجاب کی نام نہاد دیہاتی آبادی کی خاطر اسلامی اتحاد و اتفاق کی وہ عاقبت نا اندیشانہ قربانی ہے جس کا اظہار ایک ایسی تجویز میں ہوا ہے جس سے پنجاب کے مسلمان اقلیت میں رہ جاتے ہیں ۔ لیگ کا فرض ہے کہ وہ میثاق اور

تجویز دونوں کی مذمت کرے ۔"

اس خطبے کے گہرے اور تفصیلی مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اسلام اور مسلمانوں کے مسائل پر کس قدر گہری نظر رکھتے تھے ۔ جس زمانے میں اکثر مسلم سیاست دان کسی راہِ نجات کی تلاش میں سرگرداں تھے علامہ اقبال نے مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی کی نشان دہی اور راستے کی تعین کر دی تھی ۔ ان کی بصیرت پر جو حقائق منکشف ہو چکے تھے ان کی بتدریج آگہی نے ہی مسلمانانِ برصغیر کے مستقبل کی تشکیلِ نو کی تھی ۔

علامہ اقبال جان چکے تھے کہ مسلم قومیت اور کانگریس کی متحدہ قومیت میں بُعد المشرقین ہے ۔ مسلم قومیت کی بنیاد ایمان پر اور امتیازات کی نفی پر استوار ہے ۔ اسلام اور متحدہ قومیت ساتھ ساتھ نہیں چل سکتے کیونکہ متحدہ قومیت کا نظریہ بنی نوع انسان کی تقسیم مادی بنیادوں میں عمل میں لانے کا داعی ہے ۔ اس میں مذہبی عقاید کو ثانوی حیثیت حاصل ہے ۔ اس طرح متحدہ قومیت کے تصور کی دوسری خرابی یہ سامنے آتی ہے کہ اس میں دین و دنیا کی تفریق پر زور دیا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس اسلام میں دین و دنیا کی تفریق بے معنی قرار پاتی ہے ۔ وہ اپنے ماننے والوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبے انہی اصولوں کے مطابق تعمیر کریں جن کی صراحت قرآن و سنت نے کر دی ہے ۔

مسلم قومیت کے اثبات کا لازمی نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ مسلمان ایک الگ قوم ، اُمت یا ملت ہیں ۔ یہ ان کا فطری حق ہے کہ وہ اپنی حیاتِ اجتماعی ان ہمہ گیر اور ابدی حقائق پر تعمیر کریں جن پر وہ ایمان رکھتے ہیں ۔ دنیا کی کوئی قوت اور اصول مسلمانوں کو اس حق کے حصول کی جد و جہد سے باز نہیں رکھ سکتا ، خواہ مغربی جمہوریت ہو ، حکومت برطانیہ ہو یا انڈین نیشنل کانگریس ۔ مسلمان کسی کے فریب میں نہیں آئیں گے اور نہ کسی کے سامنے جھکیں گے ۔ وہ یقیناً آزادانہ طور پر اپنا لائحہ عمل متعین کریں گے اور اسی میں ان کی نجات ہے ۔

ہندو اور انگریز دونوں بظاہر مسلمانوں کی حمایت کا دم بھرتے ہیں لیکن حقیقت میں دونوں قوتیں مسلمانوں کو بے دست و پا کر کے انھیں صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کرنے پر تلی ہوئی ہیں ۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنی سیاسی جد و جہد میں ہوش مندی کا ثبوت دیں ۔ کسی مخالف قوت کی مکاری اور

ریشہ دوانی کا شکار نہ ہوں ۔ مخالف قوتوں کی سیاسی چالوں سے ہر لمحہ ہوشیار رہیں اور اپنی منزل کو نگاہوں سے اوجھل نہ ہونے دیں ۔ حکمت و دانائی اور مستقل مزاجی سے ان سازشوں کا مقابلہ کرتے چلے جائیں ۔

ہندوستانی مسلمان عالمِ اسلام کا سرمایہ ہیں ۔ ان کی آبادی کی اکثریت عالمِ اسلام کی قوت کا سرچشمہ ہے ۔ ان کی سیاسی جد و جہد دنیا بھر کے مسلمانوں کے جذباتِ آزادی کے لیے تقویت کا باعث ہے ۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنی اہمیت سے آگہ رہیں ۔ پورے ایشیا کی نظریں ان کی طرف لگی ہوئی ہیں ۔ ان کی کمزوری اور غفلت شعاری مسلمانانِ عالم پر بری طرح اثر انداز ہوگی ۔ اب ''لکھنو پیکٹ'' یا یونینسٹ پارٹی کی مصلحت پسندی کا دور گزر چکا ہے ۔ اب ان غلطیوں کے اعادے کا وقت نہیں ۔ آزادی کی جد و جہد فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو چکی ہے ۔ لہٰذا مسلمانوں کو ہندو مسلم اتحاد کے بجائے ہندو مسلم مفاہمت پر زور دینا چاہیے ، لیکن یہ مفاہمت اس اصول پر ہوگی کہ مسلمانانِ ہندوستان ایک الگ قوم ہیں ۔

مسلم ہندوستان کا مطالبہ کسی خاص قوم یا ملک کے خلاف جارحیت کا پیش خیمہ نہیں جیسا کہ کانگریس کی طرف سے بڑی شد و مد سے یہ پروپیگنڈہ کیا گیا ۔ مسلمانوں کو اپنی تہذیبی و تمدنی ترقی کے لیے ایک خود مختار مرکز کی ضرورت ہے جہاں وہ اسلام کی ابدی اقدارِ حیات کو رائج کر کے دنیا بھر کے سامنے عدل ، امن ، خوش حال اور اجتماعی فلاح کا نمونہ پیش کر سکیں ۔ گویا یہ ایک جمہوری عمل ہوگا ۔ جس طرح دوسری تہذیبوں کو جمہوری بنیادوں پر ترقی کرنے اور دوسروں پر برتری ثابت کرنے کا حق حاصل ہے ، اسی طرح مسلمانوں کو بھی یہ حق حاصل ہے ۔ وہ ایک ایسی تہذیب کے مالک ہیں جو ترقی کے بے پناہ امکانات مضمر رکھتی ہے ۔ یہ امکانات اپنی اصل صورت میں صرف اسی وقت اُبھر سکتے ہیں جب ملتِ اسلامیہ ہر قسم کے بیرونی غلبہ و تسلط سے آزاد ہوگی ۔

ان وجوہ کی بنا پر اگر مسلمانانِ ہندوستان یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ جداگانہ طریقِ انتخاب کو اپنایا جائے یا تہذیبی اور مذہبی بنیادوں پر صوبوں کی تقسیم عمل میں لائی جائے اور حقیقی وفاقی طرزِ حکومت کے اصول کو اختیار کیا جائے اور مرکز میں مسلمانوں کو موثر نمائندگی دی جائے ، تو وہ بالکل حق بجانب ہیں اور ہندوستان کے مستقبل کا انحصار اکثر و بیشتر برطانیہ اور کانگریس کے اُس رویے پر ہے جو وہ ان مطالبات کے سلسلے میں اختیار کریں گے ۔

مسلمان اب تک جذباتی اور غیر سنجیدہ سیاست میں مصروف رہے ہیں یا ان کی قوتیں متضاد و متخالف رخ پر چلتے چلتے شل ہو چکی ہیں ۔ اُنھیں چاہیے کہ وہ غلبۂ اسلام کو منزل بنائیں ، ایک جھنڈے تلے جمع ہو جائیں اور متحدہ جد و جہد کا آغاز کریں ۔ یہی وہ اصول ہے جس کی مدد سے وہ اپنی منزلِ مقصود سے ہم کنار ہو سکتے ہیں ۔

اب تک کے سیاسی سفر سے یہ بات بڑی حد تک واضح ہو چکی ہے کہ اسلامی ریاست کے قیام میں شمالی ہندوستان میں واقع صوبوں کو اہم کردار ادا کرنا ہے ۔ اس لیے ہندوستان کے اس حصے میں آباد مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنے مسائل کا خود تجزیہ کریں اور ان کے حل کے لیے اپنے بل بوتے پر جد و جہد کا آغاز کریں تا کہ اکثریتی علاقوں کے مسلمان اگر کسی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکیں تو اُن کے حوصلے پست نہ ہوں ۔ کم از کم وہ علاقے جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے ، ان منافع سے محروم نہ رہیں جو مستقبل قریب میں ہندوستان کی آزادی و خود مختاری کی صورت میں اُنھیں حاصل ہونے والے ہیں ۔

یہی وہ حقائق ہیں جو علامہ اقبال کی بصیرت پر بے نقاب ہو چکے تھے ۔ جب یہ خطبہ دیا گیا اس وقت اس پر کماحقہ توجہ نہیں دی گئی مگر اُنھوں نے پوری درد مندی اور خلوص سے اپنی بقیہ عمرِ عزیز کے قیمتی لمحے انھی حقائق پر توجہ دلانے میں صرف کر دیے ۔ گول میز کانفرنس کے مباحث ہوں یا آل انڈیا مسلم کانفرنس کا خطبۂ صدارت ، مسلم لیگ کے سربراہ قائد اعظم محمد علی جناح سے خط و کتابت ہو یا پنڈت جواہر لال نہرو سے مذاکرات ، نجی گفتگوئیں ہوں یا اخباری بیانات — ان سب میں اقبال انھی حقائق پر زور دیتے رہے ۔ اقبال کی بے لوث اور مسلسل کوششوں کے نتیجے میں مسلمانانِ ہندوستان کی توجہ ان حقائق پر مرتکز ہو گئی ۔ آہستہ آہستہ آل انڈیا مسلم لیگ بھی ان خطوط پر اپنا لائحۂ عمل ترتیب دینے پر آمادہ ہو گئی ۔ ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ کو جب لاہور کے منٹو پارک (اقبال پارک) میں مسلمانوں کے عظیم الشان تاریخی اجتماع نے "قرار دادِ پاکستان" منظور کی تو ان کے سامنے وہی منزل تھی جس کی طرف علامہ اقبال نے دس گیارہ سال پیشتر اشارہ کیا تھا ۔

علامہ اقبال نے مسلمانوں کی صرف فکری ہی رہنمائی نہیں بلکہ اُنھیں مسلم لیگ کو فعال بنانے اور قائدِ اعظم محمد علی جناح کی قیادت میں متحد و منظم ہونے کی دعوت بھی دی ۔ علامہ اقبال نے صحیح کام کے لیے صحیح آدمی کی نشان دہی کی ۔ لوگوں نے قائدِ اعظم کی قیادت کو قبول کر لیا اور مسلم لیگ

کے جھنڈے تلے متحد ہو کر حرکت و عمل کا عظیم منظم مظاہرے کا آغاز کیا جس کے نتیجے میں ۱۴ اگست ۱۹۴۷ کو دنیا کے نقشے پر ''پاکستان'' نام کی آزاد اور خود مختار مسلم مملکت نمودار ہوگئی ۔ علامہ اقبال کی یہی وہ خدمات تھیں جن کا اعتراف و اقرار خود کاروانِ حریت کے سالار قائدِ اعظم محمد علی جناح نے کیا ۔ ۱۹۴۲ میں ان کے نام علامہ اقبال کے خطوط کا مجموعہ شائع ہوا تو اُنھوں نے اقبال کی مساعیٔ جمیلہ کو یوں خراجِ تحسین پیش کیا :

''اقبال کے نظریات میرے نظریات سے مکمل طور پر ہم آہنگ تھے ۔ ہندوستان کو در پیش آئینی و دستوری مسائل کے محتاط جائزے اور مطالعے کے بعد میں بھی اسی نتیجے پر پہنچا جس پر اقبال ازیں پیشتر پہنچ چکے تھے ۔ یہی وہ نظریات تھے جو مسلمانانِ برِصغیر کی متحدہ خواہش کی صورت میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور کی اس قرارداد کے روپ میں منصۂ شہود پر آئے جسے عرفِ عام میں 'قراردادِ پاکستان' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جو ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ کو منظور ہوئی ۔''

ماخذ

اردو

لطیف احمد شروانی ، ''حرفِ اقبال'' ، لاہور ، ایم ثناء اللہ خاں ، جنوری ۱۹۶۱ ۔

محمد احمد خاں ، ''اقبال کا سیاسی کارنامہ'' ، لاہور ، المشرق پبلشرز ، سنِ طباعت نامعلوم ۔

چودھری محمد علی ، ''ظہورِ پاکستان'' ، لاہور ، مکتبۂ کاروان ، سنِ طباعت نامعلوم ۔

شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، ''اقبال نامہ (مجموعۂ مکاتیبِ اقبال)'' ، لاہور ، شیخ محمد اشرف ، حصہ دوم ، ۱۹۵۱ ۔

محمد رفیق افضل ، مرتب ، ''گفتارِ اقبال'' ، لاہور ، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان ، ۱۹۶۹ ۔

انگریزی

W.W. Hunter, *The Indian Mussalmans*, Calcutta, Comrade Publishers, 1945

B. Pattabhai Sitaramayyah, *History of the Indian National Congress*, Bombay, Padma Publications, 1961

Struggle for Independence, 1857-1947, Karachi, Pakistan Publications, 1958

Ishtiaq Hussain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent*, London, Mouton & Co, 1962

Ishtiaq Hussain Qureshi, *The Struggle for Pakistan*, University of Karachi, 1969

Letters of Iqbal to Jinnah, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1943

Parveen Feroze Hasan, *The Political Philosophy of Iqbal*, Lahore, Publishers United, 1970

S.A. Vahid, *Studies in Iqbal*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1967

۶۶

حبیب کیفوی

امین حزیں — خواجہ عبدالمسیح پال

ادب نواز کہا کرتے ہیں امینِ حزیں مگر عوام محمد مسیح پال مجھے

خواجہ عبدالمسیح پال ۱۸۸۴ میں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے ۔ وہ سیالکوٹ کے ایک مشہور مذہبی خانوادہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ان کے والد بزرگوار مولوی احمد الدین مرحوم بڑے متدین اور پرہیزگار بزرگ تھے اور مولوی ابراہیم مرحوم سیالکوٹی سے قرابتِ قریبہ رکھتے تھے ۔ ان کے بزرگوں نے کسی زمانے میں کشمیر سے ہجرت کی تھی اور یہ سانحہ بہت سے کشمیری خاندانوں کو پیش آیا جنھوں نے حالات سے مجبور ہو کر صبحِ وطن پر شامِ غربت کو ترجیح دی۔

آپ نے تعلیم سیالکوٹ میں مکمل کی ۔ شروع میں علامہ اقبالؒ کے استاد شمس العلما مولوی میر حسن مرحوم سے فیض اُٹھایا ۔ علامہ اقبال سے ہم وطنی کی وجہ سے مراسم تھے اور ان کے کلام سے بھی بے حد متاثر تھے ۔ انھیں علامہ اقبال کا اندازِ سخن اتنا پسند تھا کہ انھوں نے علامہ سے اصلاحِ سخن کی خواہش کی ۔ چونکہ علامہ عام طور پر اصلاح دینے سے گریز کرتے تھے اس لیے انھوں نے یہ بات تو نہ مانی البتہ مشورہ دیا کہ وہ اساتذہ کا کلام دیکھتے رہیں اور مشقِ سخن جاری رکھیں ۔ اس سے مراسم میں کوئی فرق نہ آیا ۔ بعد میں کثرتِ مطالعہ اور فطری ذوقِ شعر کی بدولت شاعری میں اپنے لیے خاص مقام پیدا کر لیا ۔ امین حزیں مولانا ظفر علی خاں کی شاعری سے بھی بڑے متاثر تھے ۔ ان کا کلام حکمت و معارف کا گنجینہ ہے ۔ اس میں شگفتگی ہے ، پختگی اور رنگینی کے علاوہ فلسفیانہ موشگافیاں بھی ہیں ۔ ان خوبیوں کے ساتھ قومی درد سے بھی لبریز ہے ۔ ان کا مجموعۂ کلام ”گلبانگِ حیات“ کے نام سے چھپ چکا ہے ۔

جس سر زمین سے ان کے بزرگوں کا تعلق تھا ان کی زندگی کا بیشتر حصہ اسی سر زمین میں بسر ہوا اور ان کی شاعری کا عروج بھی اسی خطۂ گل پوش میں ہوا ۔ کشمیر ریذیڈنسی میں وہ ایک اچھے منصب پر فائز تھے اور اس تعلق کی وجہ سے وہ کشمیر اور گلگت میں تیس برس سے زائد عرصہ مقیم رہے ۔ طویل ملازمت اور حسنِ خدمت کے صلے میں حکومت برطانیہ سے انہیں خطاب و اعزاز بھی ملا ۔ ملازمت سے سبک دوش ہو کر سیالکوٹ آ گئے جہاں وہ بڑے انہاک سے اپنے ذوق کی تسکین اور علم و ادب کی خدمت میں مصروف رہے ۔

۱۹۴۸ میں امین حزیں صاحب سے ان کے برادر اصغر اثر صہبائی مرحوم کے ہمراہ پہلی ملاقات ہوئی تھی ۔ دوسری بار دسمبر ۱۹۵۶ میں ملاقات کا شرف حاصل ہوا ۔ مکان پر پہنچ کر دروازے پر دستک دی تو ملازم نے دروازہ کھولا ۔ اسے بتایا کہ امین حزیں صاحب سے ملنا ہے ۔ ملازم نے نام پتا پوچھ کر اندر اطلاع دی اور واپس آ کر ڈرائنگ روم میں بیٹھنے کے لیے کہا ۔ پانسات منٹ کے بعد امین حزیں تشریف لائے ۔ میں تعظیماً کھڑا ہوگیا ۔ اُنھوں نے مسکراتے ہوئے ہاتھ ملایا ، لیکن ضعفِ بصارت کی وجہ سے پہچان نہ سکے ۔ صوفے پر بیٹھ گئے اور میں ساتھ والی کرسی پر بیٹھ گیا اور مزاج پرسی کی ۔ میں نے دیکھا وہ بڑے نحیف ہو چکے تھے ۔ بینائی اور توانائی میں فرق آ چکا تھا ۔ ۱۹۴۸ میں انہیں دیکھا تو ان کی صحت غیر معمولی تھی اور چست و توانا تھے ۔ سرخ و سفید رنگ کی وجہ سے بالکل یورپین نظر آتے تھے ۔ اب جو دیکھا تو زمین و آسمان کا فرق پایا ۔ البتہ یہ سن کر خوشی ہوئی کہ اب بھی لکھنے پڑھنے اور غور و فکر میں مصروف رہتے ہیں ۔ گو حافظہ پہلے سا نہیں رہا اور اس کی انہوں نے شکایت بھی کی ۔ دوبارہ میرا نام پوچھا تو اور بھی تپاک اور گرم جوشی سے پیش آئے ، کیونکہ ''نوائے وقت'' اور دوسرے روز ناموں میں کشمیر سے متعلق میرے متعدد مضامین ان کی نظر سے گزر چکے تھے اور اس کا ذکر بھی خود انہوں نے کیا ۔ اس تعارف کے بعد انہیں اطمینان ہو گیا کہ ان کا واسطہ کسی غلط قسم کے آدمی سے نہیں ہوا اور ان کا قیمتی وقت ضائع نہیں جائے گا ۔ وہ اب نقاہت و ضعفِ بصارت کی وجہ سے گوشہ نشین سے ہو گئے تھے اور صرف جمعرات کو صبح اور شام گھر سے نکلتے تھے ۔ اس سوال پر کہ آخر جمعرات ہی کو باہر جانے کے لیے آپ نے منتخب کیوں کیا ، فرمانے لگے : اس روز میں اپنے بزرگوں ، استادوں ، دوستوں اور عزیزوں سے ملنے کے لیے مختلف قبرستانوں میں چلا جاتا ہوں ۔ وہاں سے کچھ لانے کے لیے نہیں بلکہ کچھ دینے کے لیے جاتا ہوں ، اور

یہ ہدیۂ دعا ہے جو میں بڑے خلوص سے ان کی مغفرت کے لیے حضورِ حق میں پیش کرتا ہوں اور پھر زندگی کے اس حصے پر پہنچ چکا ہوں کہ معلوم نہیں کب کوئی موج آئے اور مجھے بہا کر لے جائے ، اس لیے اس دیار سے اپنے آپ کو مانوس کر رہا ہوں ۔ ذرا سے توقف کے بعد فرمانے لگے : تیس برس سے اوپر ملازمت کی ہے اور ایسی جگہ زندگی بسر کی ہے جو تہذیب و تمدن کی ترقی سے محروم تھا ۔ انھوں نے بتایا کہ یہ ان کی دقت پسند طبیعت کا تقاضا تھا جو انھیں گلگت ایسے دور دراز مقام پر ملازمت قبول کرنے کے لیے لے گیا ۔ عرض کی کہ اس دور دراز علاقے میں جو ترقی یافتہ علاقوں سے کٹا ہوا تھا آپ نے کوئی ادبی ماحول پیدا کر لیا ہوگا جس سے آپ کے ذوق کی تسکین بھی ہوتی اور زندگی اطمینان سے گزر جاتی ۔ اس کا جواب انھوں نے یہ دیا : میری انفرادیت نے مجھے اس تنہائی کو محسوس نہیں ہونے دیا اور نہ میں نے کوئی ادبی حلقہ بنایا کیونکہ اس کا کوئی امکان ہی نہ تھا ۔ گلگت ایسے دور افتادہ مقام میں ادبی ذوق رکھنے والے تھے ہی کہاں ؟ میں گلگت کی تنہائیوں میں اشعار کہتا رہا جو ہندوستان کے رسالوں میں چھپتے رہے ۔ نغمہ سرائی ہی ایک واحد شغل تھا جس کے فیض سے کنجِ تنہائی میں وقت اچھا گزر گیا ۔

''گلبانگِ حیات'' کی بات چھڑی تو آپ نے بڑے دکھ کے ساتھ اس بات کا اظہار کیا کہ نقادوں نے انھیں سمجھا ہی نہیں ۔ ان کے فن کے بارے میں جس نے بھی لکھا انھیں علامہ اقبال کا مقلد اور ان کی شاہراہ پر چلنے والا شاعر کہا ، حالانکہ یہ بات نہیں ۔ ان کے دل میں علامہ اقبال کا جتنا احترام ہے اور ان کے کلام کی جتنی قدر ہے وہ کم لوگوں کے حصہ میں آئی ہوگی ۔ اس احترام و عقیدت کے باوجود ان کا مسلک الگ ہے اور راستہ بھی جدا ۔ وہ ایقان کے نظریے کے قائل ہیں اور علامہ اقبال خودی کے مبلغ ہیں ۔ انھوں نے فرمایا کہ ایک بار علامہ مرحوم سے ان دونوں نظریوں پر ان کی بحث ہوئی تو علامہ نے نظریۂ ایقان کو خودی سے بلند بتایا ۔ انھیں افسوس تھا کہ ان کی یہ تصنیف جو اردو ادب میں ایک خاص مقام کی مستحق ہے اس توجہ سے نہیں دیکھی گئی جس کا وہ تقاضا کرتی تھی ۔ امین حزیں کے نظریۂ ایقان کے متعلق ''گلبانگِ حیات'' کے دیباچے میں شیخ عبدالقادر مرحوم نے بھی اشارہ کیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''گزشتہ جنگِ عظیم میں قوموں کا بننا اور بگڑنا دیکھ کر امین کے دل میں یہ خیال مستحکم ہوگیا کہ جو قومیں بڑھتی ہیں وہ اس لیے بڑھتی ہیں کہ ان کا یقین اپنے متعلق مضبوط ہوتا ہے اور وہ سمجھتی ہیں کہ جو ارادہ وہ

کر لیں گی ، ہمت اور محنت اسے پورا کر سکتی ہے اور جن قوموں کا 'یقین' کمزور اور ناقص ہے ان کے کام بھی ادھورے اور نامکمل ہیں اور یہی اصول افراد پر حاوی ہے ، کیونکہ قومیں افراد کا مجموعہ ہیں ۔ اس نظریے کو سامنے رکھ کر امین نے ۱۹۲۴ء میں فارسی ادبیات میں قطعات لکھے اور ان کے مجموعے کا نام 'نوائے دل' تجویز کیا ۔ اس کے مسودات وقتاً فوقتاً فارسی کے مشہور استادِ غزل مولانا گرامی مرحوم کے پاس بھیجے گئے ۔ اُنھوں نے اپنی پسندیدگی کا اظہار متعدد خطوط میں کیا ۔ افسوس ہے کہ گرامی کی تعریف اور نیاز فتح پوری کی تائید کے باوجود یہ قطعات ابھی تک شائع نہیں ہوئے ۔ مگر میں نے ان کا ذکر یہاں اس لیے ضروری سمجھا ہے کہ یہ قطعات اس شاعری کی اساس ہیں جو اس اُردو مجموعہ میں موجود ہے جو اب شائع ہو رہا ہے اور جس کا نام 'گلبانگِ حیات' رکھا گیا ہے ۔"

''تذکرہ شعرائے پنجاب فارسی'' مرتبہ خواجہ عبدالرشید صاحب میں بھی امین حزیں صاحب کے نظریہ' ایقان کا ذکر ہے جو ان الفاظ میں ہے : ''اقبال عقیدہ داشت کہ خودی سرمایہ' زندگی است اما حزیں 'ایقان' را منتہائے زندگی می داند :

اگر زیر فلک 'ایقان' نبودی بشر بودی ولی انسان نبودی''

متذکرہ ملاقات میں میرے اس سوال پر کہ "گلبانگِ حیات" کے بعد کوئی دوسرا مجموعہ' کلام اب تک منصہ' شہود پر کیوں نہ آیا ، بڑے دکھ کے ساتھ فرمانے لگے کہ ان کے سات مجموعے تیار پڑے ہیں لیکن ناشروں کی بے اصولی سے وہ اب تک شائع نہ ہو سکے ۔

ایک ایسی شخصیت کے روبرو بیٹھنا جنھوں نے علامہ میر حسن سیالکوٹی سے فیض حاصل کیا تھا اور علامہ اقبال کے ہم وطن اور ہم نشیں تھے میرے لیے وجہ' مسرت اور سرمایہ' فخر تھا ۔ اُنھوں نے اپنے فارسی قطعات ، جو اُنھوں نے ''نوائے دل'' کے عنوان سے کہے تھے اور جو اقبال کو نذر کیے ہوئے تھے ، دکھائے ۔ ان قطعات کے شروع میں قطعات کا تعارف ہے جس میں گرامی مرحوم اور علامہ اقبال کے مکتوبات بھی نقل کیے ہوئے ہیں ۔ ان دونوں بزرگوں نے قطعات کی بڑی تعریف کی ہے ۔ ان کے یہ قطعات کچھ تو شائع ہو چکے ہیں اور کچھ غیر مطبوعہ پڑے ہوئے ہیں ۔ جن اشعار میں یہ ہدیہ پیش کیا گیا ہے وہ بہت اُونچے درجے کے شعر ہیں جنھیں دیکھ کر علامہ اقبال نے ان کا شکریہ ادا کیا تھا ۔

امین حزیں صاحب نے اپنے موجودہ مشاغل کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا :
تھوڑا بہت لکھ پڑھ لیتا ہوں ۔ کچھ وقت یادِ حق میں گزر جاتا ہے ۔ کہیں آنا ہے ، نہ کہیں جانا ۔ البتہ ایک پروگرام ابھی تک جاری ہے اور وہ غور و تجسس کا پروگرام ہے ۔ قرآنِ حکیم کی تلاوت کے وقت نکات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں ، قلم برداشتہ لکھتا چلا جاتا ہوں ۔ خدا کا شکر ہے کہ ذہن مصروف رہتا ہے ورنہ باقی اعضا مضمحل ہو گئے ہیں ۔ جو وقت میسر آتا ہے اس میں جس قدر لکھ سکتا ہوں لکھے جاتا ہوں ۔ چنانچہ تفسیاتِ قرآن پر مضامین کا سلسلہ شروع کیا ہوا ہے جو ماہ نامہ ''ساقی'' (کراچی) میں چھپتا ہے ۔ شعر و سخن میری زندگی ہے اور یہی میری زندگی کا مقصدِ اولیں ہے ۔

فرمانے لگے : میں نے شاعری کے تمام اصناف میں طبع آزمائی کی ہے ۔ میں نے کبھی کسی کی تقلید نہیں کی ۔ علامہ اقبالؒ سے میں متاثر ضرور ہوں لیکن میری شاعری کا رنگ اور پیام علامہ کے کلام سے مختلف ہے ۔

میری درخواست پر اُنھوں نے اپنا تازہ کلام بھی سنایا ۔ اُنھیں پڑھنے میں دقت محسوس ہو رہی تھی اور اُنھوں نے چاہا کہ میں خود پڑھ لوں ، لیکن میرے اس شوق کے سامنے کہ وہ خود اپنی زبان سے عطا فرمائیں ، اُنھوں نے کئی غزلیں ، نظمیں ، قطعات اور ہندی کے گیت سنائے ۔ اس کے بعد بیاض اُنھوں نے میری طرف بڑھا دی اور میں نے خود دو چار غزلیں پڑھیں اور محسوس کیا کہ ان کا کلام پاکیزگی اور بلند خیالی کا نادر مجموعہ ہے ۔ ساتھ ساتھ چائے کا دور بھی چلتا رہا اور وہ بضد ہو کر کھلاتے اور پلاتے رہے ۔

امین حزیں بڑے وضع دار بزرگ تھے ۔ زندگی کے لیے جو راہیں متعین کر لی تھیں ان پر چلتے رہتے تھے ۔ اپنی شاعری کے پراپیگنڈہ کے لیے وہ کسی ادارے کے کبھی قائل ہوئے ، نہ کوئی حلقہ بنایا ۔ وہ خاموشی سے کام کیے جانا پسند کرتے تھے اور اُنھیں اطمینان تھا کہ وہ خلوص و صداقت سے ادبی خدمات انجام دے رہے ہیں ۔

شام ہو رہی تھی ۔ رخصت کی اجازت چاہی ، لیکن اُٹھتے اُٹھتے بھی کارخانۂ حیات میں جو یک رنگی ہے اس پر اظہارِ خیال فرمایا اور چاندسات منٹوں میں خدا ، مظاہرِ قدرت اور حیات کے متعلق اتنا جامع خطبہ ارشاد فرمایا جس سے ان کی وسیع معلومات کا بخوبی پتا چلتا تھا ۔

رخصت ہوتے وقت جب مصافحہ کے لیے ہاتھ بڑھایا تو فرمایا : بھئی ، میرا اسلام میرے پینتیس برسوں کی مسلسل چھان بین اور گہرے مطالعہ کا نتیجہ ہے ۔

مذہب و عقاید کے ایک ایک نقطہ پر غور کیا ہے جب کہیں یہ پختگی آئی ہے۔ یہی نہیں سائنس کے مختلف شعبوں کا بھی مطالعہ شغلِ زندگی رہا۔

اس بات کا افسوس ہے کہ ان سے پھر ملاقات کا موقع نہ ملا۔ ۱۹۶۳ میں اثر صہبائی مرحوم کے جنازے کے ساتھ ان کو دیکھا تو پیری پوری طرح غلبہ پا چکی تھی اور دو آدمیوں کے سہارے سے چل رہے تھے۔ دیکھ کر بڑا دکھ ہوا کہ وہ شخص جو کچھ عرصہ پہلے وجاہت اور تاب و تواں کا مالک تھا بڑھاپے نے اسے اتنا لاچار کر دیا کہ خود چل بھی نہیں سکتا۔ سچ ہے زمانہ ایک جیسا نہیں رہتا۔ پھول کھلتے ہیں اور مرجھا جاتے ہیں۔ جسمانی طور پر وہ معذور ہی سہی لیکن ان کی شاعری میں سدا بہار پھولوں کے انبار لگے ہیں جن کی نکہتوں میں کبھی کمی نہیں آئے گی۔

امین حزیں اُردو اور فارسی کے بلند پایہ شاعر تھے۔ اُنھوں نے ہر صنفِ سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ ان کی شعرگوئی محض شعر کہنے کے لیے نہیں۔ ان کے پاس کوئی پیغام بھی تھا۔ وہ صاحبِ فکر شاعر تھے اور اُن کے افکار میں علم و حکمت کے موتی، کائنات اور حیاتِ انسانی کے لیے روح افروز پیغامات تھے۔ ان کا فلسفۂ زندگی انسان کو بے عمل زندگی سے روکتا ہے اور سرگرمِ عمل رہنے کا درس دیتا ہے۔ فکر و نظر کی بلندی، دل و نگاہ کی پاکیزگی، اعلیٰ مقاصد کی لگن اور حیاتِ انسانی میں جہدِ مسلسل کی اہمیت ان کے فلسفہ کی اساس ہے۔ ان کا کلام بلند حوصلگی، عالی ظرفی، انسانی اقدار کی نگہ داشت کرنا سکھاتا ہے۔ انھیں سکونِ گوشہ نشینی اور طریقِ خانقاہی سخت ناپسند ہے۔ انسانی اقدار کو بلند کرنے کی تڑپ اور بے تابی ان کی شاعری کی روح ہے۔ فرماتے ہیں:

کہتا ہے ذرہ ذرہ یہی کائنات کا
ہنگامۂ حیات ہے مقصد حیات کا

* * *

پرواز کی خلش کو نشیمن نہیں عزیز
دانے جنھیں نمو کا جنوں تھا شجر ہوئے
جو نونہال طالبِ بالیدگی رہے
پھولے وہی چمن میں وہی بار ور ہوئے
کھولی صدف نے جس کے لیے تربیت کی گود
ابرِ بہار کے وہی قطرے گہر ہوئے

جو غنچے شاخ سے رہے پیوستہ اے امیں
اک دن گلِ شگفتہ ہوئے اور ثمر ہوئے

• • •

جانِ حیات ہیں یہی جانِ حیات ہیں
بے تابیاں ہی نام و نشانِ حیات ہیں
بے تابیاں ہی تاب و توانِ حیات ہیں

• • •

عزمِ تسخیر کے جذبات ہوں آنکھوں میں اگر
منحرف تجھ سے کبھی فطرتِ چالاک نہ ہو

• • •

نگاہ کی بلندیاں ہی عرش ہیں شعور کا
نگاہ کی بلندیاں ہی خُم لیے طہور کا
لطیف سی جھلک تھی اِک بلندیٔ نگاہ کی
کلیم کو گماں ہوا تھا جس پہ شمعِ طور کا

ایک عزیز دوست کی وفات پر کہتے ہیں :

زندگی زیرِ فلک بازیٔ طفلانہ نہیں
کارخانہ ہے ، جہاں کوئی طرب خانہ نہیں

مرزا غالب کی طرح انہیں بھی مایوسیوں اور فرہاد کے سر پھوڑ کر مر جانے کی ادا پسند نہیں ۔ کہتے ہیں :

یاس میں پھوڑ کے سر مرتے ہیں کم ظرف امیں
ظرف عالی ہے ترا بیعتِ فرہاد نہ کر

ایک قطعہ میں فرماتے ہیں :

زندگی راہ گزارِ موت نہیں زندگی خار زارِ موت نہیں
زندگی زندگی ہے سرتاپا زندگی انتظارِ موت نہیں

آرزوؤں ، بلند نصب العین ، تلاش و جستجو ، جہدِ مسلسل اور زندگی کی اُمنگوں کے بغیر زندگی بے رونق اور بے معنی ہے ۔ فرماتے ہیں :

دلِ بے مدعا بھی کوئی دل ہے بغل میں بے شرر پتھر کی سِل ہے

نہیں اُگتا جہاں تخمِ تمنا زمینِ شور ہے بے فیضِ گل ہے

* * *

جنوں ساماں نہ ہو جو آرزو، وہ آرزو کیسی ؟
نہ ہو روشن مثالِ مہر جو، وہ مدعا کیسا ؟
نہ ہو جو سعیِ پیہم سربسر وہ جستجو کیسی ؟
نہ ہو جو رشکِ صد آئینہ وہ صدق و صفا کیسا ؟

امین حزیں "ایقان" کے مبلغ ہی سہی، لیکن فقر و خودی کو بھی وہ انسانی معراج کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ بھی، جن کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ خودی کے مبلغ ہیں، انسانی زندگی میں یقین کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتے۔ وہ تو یہاں تک کہتے ہی کہ : ع

آدم بمیرد از بے یقینی

امین حزیں بے خودی کی مزمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

شکستِ ہمتِ عالی ہے بے خودی کی تلاش
کہ کارخانہ ہے دنیا شراب خانہ نہیں

* * *

میں بے خودوں کے لیے ہوں پیامِ شوقِ عمل
امیں کے پردے میں تیرا سرود ہوں ساقی

* * *

کلاہِ فقر جب میں نے ازل سے اوڑھ رکھی ہے
امیں تو ہی بتا فغفور کی سوگند کیوں کھاؤں

* * *

دریا کے تموج میں دریا کی خودی پنہاں
گوہر کے تجمل میں قطرے کی خودی نازاں
ہر چیز خودی سے ہے ارضی کہ سماوی ہو
مہر و مہ و انجم میں ہے ان کی خودی تاباں

* * *

بادل کی گرج میں ہے بادل کی خودی مضمر
بجلی کی تڑپ میں ہے بجلی کی خودی مضمر
کہتے ہیں خودی جس کو آئینہ ہے جوہر کا
بن اس کے امیں جوہر رہتا ہی نہیں جوہر

"خودی خدائے خودی کے حضور میں" ان کی ایک نظم ہے جس کے آخری بند میں "خدائے خودی" خودی کے متعلق کہتے ہیں :

خودی وہ جذبۂ بے اختیار ذاتی ہے
ازل سے جس سے حفاظت ہے ذات کی مقصود
غرور کہتے ہیں جس کو خودی کا ہے ہم زاد
مگر وہ لغو سراپا یہ سر بسر محمود
اخوّت اور سلامت روی خودی کا شعار
مثالِ مہرِ جہاں تاب اس کا ذوقِ نمود
خودی نے جس کو نوازا وہ باکمال ہوا
خودی سے قوموں کا اقبال لازوال ہوا

یہ علامہ اقبالؒ کے درسِ خودی کا ہی اثر ہے کہ اس سے اسلامیانِ ہند کا سیاسی شعور اتنا بلند ہوا کہ وہ اپنا الگ وطن بنانے میں کامیاب ہوئے۔ علامہ اقبالؒ نے "اسرارِ خودی" کے دیباچے میں فرمایا کہ "یہ لفظ (خودی) اس نظم میں بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طرر پر اُردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے" :

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات ! خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات !

* * *

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے ! نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے !
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی

* * *

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے فلک جس طرح آنکھ کے تِل میں ہے[1]

امین حزیں خودی کے طفیل عرفانِ ذات کا مژدہ دیتے ہوئے کہتے ہیں :

دلیلِ راہ "چراغِ خودی" اگر ہو جائے
قدم مسافرِ ہستی کا تیز تر ہو جائے

۱- "بالِ جبریل" ، ص ۱۷۲ - ۱۷۳ -

مقامِ عالیٔ عرفانِ ذات ہے یعنی
خودی یہی ہے کہ تجھ کو تری خبر ہو جائے

* * *

خودی کو کہتے ہیں دل کے جذبات بہتریں کی امیں نمائش
غرور کا اس ''مقامِ محمود'' زندگی میں گزر کہاں ہے

اور اسی خودی کے طفیل :

حاکموں سے ہوں بے نیاز امیں ہے مزاجِ فقیر شاہانہ

خودی کے ساتھ ساتھ ''نظریۂ ایقان'' کی وہ اپنے کلام میں جگہ بہ جگہ تبلیغ کرتے ہیں ۔ فرماتے ہیں :

وہ جن میں نورِ شعور وجدان نہیں ہے مٹی کی مورتیں ہیں
نگاہِ فطرت میں دل نہیں ہے وہ دل کہ جس میں یقیں نہیں ہے

* * *

چیز ایسی ہی کوئی رندوں کے پیمانہ میں ہو
جس سے سرشار یقیں ہو جو بھی میخانہ میں ہو

امین حزیں تقدیر کی تحریروں پر شاکر رہنے والوں کو بے عمل سمجھتے ہیں جو ہاتھ پیر توڑ کر اس خیال پر بیٹھے رہیں کہ : ''شاید کوئی لطیفۂ غیبی ہو آشکار''۔ وہ ایسے لوگوں کے دل میں عمل کی شمع جلا کر سرگرمِ کار دیکھنا چاہتے ہیں ۔ فرماتے ہیں :

فلک کو کوستے ہیں نالۂ شب گیر کرتے ہیں
جو پاداشِ عمل پر شکوۂ تقدیر کرتے ہیں
مکافاتِ عمل کا مسئلہ مشکل نہیں اتنا
یہ جنت ہو کہ دوزخ خود ہمیں تعمیر کرتے ہیں

* * *

بے خبر ! نوعِ بشر بستۂ تقدیر نہیں
طوق گردن میں کوئی پاؤں میں زنجیر نہیں

سعیؔ و کوشش سے امیں ہو نہیں سکتا کیا کچھ
خود ترا دل ہی مگر خوگرِ تدبیر نہیں

* * *

بے خبر ! نوعِ بشر بستۂ تقدیر نہیں
کوئی پیشانی پہ لکھی ہوئی تحریر نہیں
گر گیا آپ ہی جو اپنی نظر سے انسان
اس کی دنیا کے کسی گوشے میں توقیر نہیں

* * *

بے خبر ! نوعِ بشر بستۂ تقدیر نہیں
زندگی ''فرصتِ اعمال'' ہے تعزیر نہیں
زینتِ دوشِ ازل سے ہے ترا دامِ خودی
دشتِ ہستی میں تو صیاد ہے نخچیر نہیں

ایک اور قطعہ میں کہتے ہیں :

کس وہم میں اُلجھا ہے کہ تقدیر میں کیا ہے
لکھا ہوا تقدیر کا اچھا کہ بُرا ہے ؟
تقدیر کا قائل ہے تو اے بندۂ تقدیر !
تیرے لیے بس مسلکِ تسلیم و رضا ہے

وہ خانقاہوں کے بے عمل صوفی سے بھی ناراض ہیں اور کہتے ہیں :

ہستی کو حجاب کہ رہا ہے موجود کو خواب کہ رہا ہے
صوفی کو نگاہ دے الٰہی قلزم کو سراب کہ رہا ہے

انسانی اقدار کی حفاظت اور انسان دوستی کی عظمت جتاتے ہوئے فرماتے ہیں :

جو ماہ و خورشید بن کے چمکے ہے چشمۂ فیض وہ جوان
ہو درد سارے جہان کا جس میں شباب وہ فخرِ انس و جاں ہے
خودی کے اثباتِ روح پرور کو بت بنا کر جو پوجتا ہے
حریمِ ہستیٔ قوم کا وہ جوان ہی محافظ ہے پاسبان ہے

وہ انسان میں کن اوصاف کو دیکھنا چاہتے ہیں ؟ احوال و مقامات کے

زیرِ عنوان ایک نظم میں فرماتے ہیں :

کفِ خاک بیباک ہو دیدہ ور ہو
خود آگاہ ہو خود گر و خود نگر ہو
زمیں پر قدم آسماں پر نظر ہو
کہ لاریب منشائے فطرت یہی ہے

یہی خاکیوں کی ہے معراجِ عرفاں
اسی سے حقیقت میں ہے شانِ انساں
امیں خدمتِ خلق ہے اصل ایماں
قسم ہے خدا کی شریعت یہی ہے

* * *

امیں جو وقف ہو بہبودِ خلق ہی کے لیے
خوشا وہ دردِ نہاں ! اور زہے وہ سوزِ نہاں !

وہ انسانی سربلندی کے لیے ہر دم کوشاں رہتے ہیں اور نہیں چاہتے کہ انسانی اقدار کا دامن داغ دار ہو ۔ وہ اس گوہرِ بے بہا کی حفاظت کی تلقین تو اکثر کرتے رہتے ہیں ، لیکن کبھی کبھی انتباہ سے بھی کام لیتے ہیں ۔ فرماتے ہیں :

جھک گیا جو اور بھی اس کو جھکایا جائے گا
دیدہ و دانستہ نظروں سے گرایا جائے گا
نقش جو کوشاں نہیں خود ہی اُبھرنے کے لیے
آپ مٹ جائے گا یا اس کو مٹایا جائے گا

* * *

وہ خاک خاک ہی رہتی ہے حشر تک ناداں !
خلوصِ دل سے جو کوشاں نہ ہو بقا کے لیے

علامہ اقبال سے ان کی عقیدت اور نیاز مندی ڈھکی چھپی بات نہیں ۔ دونوں ہم وطن تھے ۔ دونوں نے ایک فاضلِ یگانہ سے کسبِ فیض کیا تھا ۔ جب تک علامہ زندہ رہے ان کی مجلسوں میں بیٹھتے اُٹھتے رہے اور محبت کے رشتے قائم رہے ۔

علامہ کا رنگِ سخن بہت سے شاعروں نے اختیار کیا لیکن کسی میں وہ بات پیدا نہ ہوئی جو علامہ کے اسلوب کی خصوصیت تھی ۔ البتہ امین حزیں اس اعتبار سے بڑے کامیاب ہیں کہ ان کا کلام کچھ اپنے اور کچھ علامہ اقبال کے مفکرانہ انداز سے دل پذیر ہوگیا ۔ اگر ایک شاعر اپنے عہد کے یا اپنے سے ما قبل دور کے شاعر سے متاثر ہوتا ہے تو یہ کوئی الزام نہیں اور نہ اس میں کوئی

برائی ہے ۔ علامہ اقبال خود غالب کے فلسفیانہ انداز سے بڑے متاثر تھے اور غالب بیدل سے لیکن اس سے اقبال یا غالب کے کمال پر کوئی حرف نہیں آتا ۔ اسی طرح اگر امین حزیں علامہ اقبال کے اندازِ سخن اور ان کی فلسفیانہ شاعری سے متاثر ہوئے تو اس سے امین حزیں کا منصب کسی طرح کم نہیں ہو جاتا ۔

شیخ عبدالقادر نے ، جو "گلبانگِ حیات" کے دیباچہ نگار ہیں ، اس سلسلے میں لکھا ہے :

''امین کو اپنی موزونیٔ طبع کا احساس تو زمانۂ طالب علمی ہی میں ہوگیا تھا اور کبھی کبھی اُردو غزل لکھتے تھے - ۱۹۰۲ میں ان کی ایک غزل لکھنو کے 'پیامِ یار' میں چھپی اور پسند کی گئی ۔ اس وقت ان کو خیال ہوا کہ اقبال کی شاگردی کریں ۔ ان سے ملے اور اپنے ارادے کا اظہار کیا ۔ اُنھوں نے کہا 'شاعری خداداد چیز ہے ۔ اگر شعر گوئی کا جذبہ سچا ہے تو مشقِ سخن کیے جائیے اور اساتذہ کا کلام بغور پڑھیے تاکہ کان بحروں سے مانوس ہو جائیں اور زبان میں کوئی سقم باقی نہ رہے' ۔ اس دن سے امین اس مشورہ پر عامل ہیں ۔ ابتدا میں مولوی ظفر علی خان اور مولانا محمد علی مرحوم کے رنگ سے متاثر تھے لیکن بعد ازاں ان کی طبیعت پر اقبال کا رنگ چھا گیا ۔''

اس کے باوجود امین حزیں نے بعد میں اپنے لیے اقلیمِ سخن میں نئی راہیں بھی تلاش کیں اور نئے افکار سے بھی اپنے اشعار کو مزین کیا ، جس سے ان کے شاعرانہ کمال اور نام وری میں اور بھی اضافہ ہوا ۔ علامہ اقبال کی وفات کے کچھ دنوں بعد یعنی ۱۲ مئی ۱۹۳۸ کو امین حزیں صاحب نے علامہ کی یاد میں ایک درد انگیز نوحے میں اپنے دکھ درد اور اپنی عقیدت مندی کا اظہار ایسے موثر انداز میں کیا ہے کہ پڑھ کر آنکھیں نم ہو جاتی ہیں :

مئے باقی کا جام تھے اقبال
زندگی کا پیام تھے اقبال
مومنوں کے امام تھے اقبال

ہائے کیا چیز چھن گئی ہم سے

قلزمِ علم کے شناور تھے
حکمتِ نادرہ کے دفتر تھے
ان کے جوہر عجیب جوہر تھے

ہائے کیا چیز چھن گئی ہم سے

ہند میں ایک ہی مسلماں تھے
اہلِ مشرق کے مہرِ تاباں تھے
یعنی دانائے رازِ انساں تھے
ہائے کیا چیز چھن گئی ہم سے

قوم کیوں آج بے قرار نہ ہو
قوم کیوں آج اشک بار نہ ہو
قوم کیوں آج سوگوار نہ ہو
ہائے کیا چیز چھن گئی ہم سے

"پیرِ ہندی" ترا نیاز آگیں
تیرا شیدا ترا امینِ حزیں
نوحہ گر کیوں نہ ہو بصدق و یقیں
ہائے کیا چیز چھن گئی ہم سے

رحمتِ ذوالجلال تھے اقبال
آپ اپنی مثال تھے اقبال

''تربتِ پیرِ ہندی'' کے عنوان سے ان کی ایک مختصر سی نظم ہے جس میں علامہ اقبالؒ کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:

جبیں میری نگاہیں ہو رہی ہیں   دعائیں سرد آہیں ہو رہی ہیں
عقیدت کا چڑھاوا چڑھ رہا ہے   غلافِ قبر باہیں ہو رہی ہیں

* * *

لحد میں مردِ مومن سو رہا ہے   نزولِ رحمتِ حق ہو رہا ہے
عقیدت پیرِ ہندی سے ہے کتنی   کہ جو زائر ہے دل سے رو رہا ہے

* * *

میں کس دردِ آشنا کی قبر پر ہوں   کہ محوِ لذتِ دردِ جگر ہوں
نئے عالم کے نظاروں میں گم ہوں   الٰہی میں بھی کیا اہلِ نظر ہوں

* * *

کھنچا ہے گردِ تربت حلقۂ نور   یہی موسیٰ منش مردوں کا ہے طور
بزرگوں کی زیارت کر رہا ہوں   وہ رومی ہیں وہ افغانی وہ منصور

امین حزیں نے اپنے افکار کے اظہار کے لیے نظم و قطعات و مثنوی کی اصناف کو زیادہ استعمال کیا ہے۔ اُنھوں نے غزلیں بھی کہیں اور ان میں بھی ان کا مخصوص رنگ جھلکتا ہے۔ وہی منکرانہ انداز، بلندیٔ نظر و پاکیزگی

ہے جو ان کی نظموں اور قطعات میں ہے ۔ تغزل کی چاشنی بھی ضرور ہے لیکن ان کے مفکرانہ انداز کے بوجھ تلے دبی ہوئی ہے ۔ غزلوں کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیں :

دل میں جذبات کا طوفان بپا ہو جانا
کوئی کیا جانے کہ یہ ہوتا ہے کیا ہو جانا

آرزو کا دلِ خود کام میں پیدا ہونا
ناخنِ عقل کا پھر عقدہ کشا ہو جانا

قطرۂ بادۂ سرجوشِ تمنا پینا
خضرِ تائید کا خود راہ نما ہو جانا

چشمِ اُمید کا مستانہ ادا سے کھلنا
عقدۂ ہستیٔ موہوم کا وا ہو جانا

دستِ بے باک میں شمشیرِ عمل کا لینا
سعیٔ پیہم سے شہِ ارض و سما ہو جانا

موج کی شان ہے طوفاں کے بپا رہنے میں
زندگی کیا ہے گرفتارِ بلا ہو جانا

یہ مرا سوز ہی خود ساز ہے اور اس کا ثبوت
نفسِ گرم ! ترا موجِ صبا ہو جانا

گرم ہے شعلۂ تفریق سے ہنگامۂ زیست
کوئی کیا جانے ہے کیا ما و شما ہو جانا

• • •

تفکّرات کی دنیا میں جستجوئے سکوں
علاج جس کا نہیں کوئی ہے یہی وہ جنوں

• • •

نہ دے اس آگ کو نارِ خلیل سے نسبت
کہ جس کے سوز میں گلزارِ جاودانہ نہیں

• • •

تھی یہ کس کی آرزو جس کے لیے تارکِ صد آرزو ہونا پڑا

• • •

خود پردہ ہے وجودِ پسِ پردہ کی دلیل
اور آئینہ سراغ ہے آئینہ ساز کا

• • •

ابتدا کی نہ اِنتہا کی خبر قصۂ نا تمام نے مارا

• • •

وہی اس بزمِ ہستی میں سرور اندوز ہوتے ہیں
نگاہیں جن کی ہوں بے باک اور اطوار مردانہ

• • •

جن نگاہوں میں ہے سرورِ جہاں ہیچ ہے ان کے آگے میخانہ

• • •

دل کی بیتابیوں کے عالم کا زندگی نام رکھ دیا کس نے

• • •

اک برق ہے ہجومِ تقاضا لیے ہوئے
جانے میں آ گیا ہوں یہاں کیا لیے ہوئے
اِک تو کہ بے حجاب نہ ہونا تری ادا
اِک میں کہ تیرے شوق کی دنیا لیے ہوئے
اِک تو کہ اپنے حسن کی ہے آپ ہی دلیل
اِک میں کہ تیرے عشق کا دعویٰ لیے ہوئے

• • •

بزمِ ہستی میں رہا زمزمۂ زیست بلب
رزمِ ہستی میں امیں سینہ سپر ہوکے رہا

• • •

حسنِ فطرت کا تماشا ہیں مرے صوم و صلٰوۃ
دل کی حیرت کو مناجات کہا کرتا ہوں

• • •

خالی ہے صدف گہر نہیں ہے ہے آنکھ مگر نظر نہیں ہے

امین حزیں کی زندگی کی تینتیس بہاریں کشمیر اور گلگت کی گل بیز و گل ریز وادیوں میں بسر ہوئی تھیں ، فطرت کے دلآویز مناظر ہر وقت اُن کے سامنے رہے تھے اور وہ اُن سے لطف اندوز بھی ہوتے رہے تھے ۔ اس لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ رنگین نظاروں کی عکاسی نہ کرتے ۔ ان کی بہت سی نظمیں ہیں جن میں اُنھوں نے حسین مناظر کی اس انداز سے تصویرکشی کی ہے کہ اصل منظر سامنے آ جاتا ہے ۔ ذیل میں ان مناظر پر ان کی تین نظمیں ''کشمیر کی صبحِ بہار''،

"کوہستانِ قراقرم کی ایک وادی" اور "حسن کی رُت" داد طلب ہیں ۔ حق تو یہ ہے کہ ایسی منظر نگاری کا حق وہی ادا کر سکتا تھا جس کی زندگی مناظر کی آغوش میں گزری ہو ۔

کشمیر کی صبحِ بہار

جلوۂ نورِ سحر سے طور ہے کوہ و دمن
وادیٔ سینا میں پھولوں کی جمی تھی انجمن

حسنِ رنگینِ گلستاں پر نچھاور کے لیے
بن رہے تھے ڈوب کر تارے ہی خود دُرِ عدن

اُگتے سورج کی شعاعوں سے نکھر جانے کو تھی
ڈالیوں کی نازک اندامی ، گلوں کا بانکپن

اُڑ کے مشرق کی شفق کلیوں کا غازہ بن گئی
جب شعاعِ مہر نے اک ایک کا چوما دہن

آبجو کے آئینے میں عکسِ رنگینِ بہار
دیدۂ نظارہ جو کو تھا چمن اندر چمن

تال سم جھرنوں کا ، پتوں پر ادھر پُروا کی تھاپ
جھوم جھوم اُٹھے عجب انداز سے سرو و سمن

طائروں کے لحنِ داؤدی سے بہتا تھا سرود
جس طرح برسات میں ہوں موجزن گنگ و جمن

اُٹھ گئی جس سمت بھی بیتابِ نظارہ نگہ
شعلہ رو ہی شعلہ رو تھے ، گلبدن ہی گلبدن

ندی ندی کوثر و تسنیم کا گویا جواب
خلد کا بہتا ہوا خم خانۂ شہد و لبن

چلتے پھرتے حسن کی کثرت پہ ہوتا تھا گماں
وادیٔ کشمیر ہے پریوں کا ، حوروں کا وطن

جب بھی آ جاتی ہے اس جنت نشاں خطے کی یاد
شعلہ بن جاتی ہے سینے میں امیں جی کی جلن

دل سے اُٹھی ہے دعا با چشمِ تر سوئے فلک
کاش پھر کشمیر کے سبزے پہ ہم ہوں خیمہ زن

کوہستانِ قراقرم کی ایک وادی

ادھر اُدھر پہاڑ ہیں — جو خشک ہیں اُجاڑ ہیں
نہ گھاس ہی ہری ہری — نہ جھاڑیاں بھری بھری
درخت نام کو نہیں ! — کہ سنگلاخ ہے زمیں
جو آندھیوں کا زور ہے — تو پانیوں کا شور ہے
کہیں کہیں ہیں جھونپڑے — ذلیل سے بنے ہوئے
مکیں غریب سب کے سب — یہ زندگی ! غضب غضب !
شفق نہیں ! سحر نہیں ! — کسی کو بھی خبر نہیں !
نہ جلوہ ریز مہر ہے ! — نہ چاندنی کا سحر ہے !
نہ وسعتِ فلک یہاں — نہ ماہ کی جھلک یہاں !
نہ جلوۂ ہلال ہے — نہ کہکشاں کا جال ہے
ستارے خال خال ہیں ! — سو وہ بھی پُر ملال ہیں !
نظر رکی رکی ہوئی ! — پلک جھکی جھکی ہوئی !
جو ابر برف بار ہے — تو باد ناگوار ہے !
رگوں میں جم گیا لہو ! — کہ یخ ہی یخ ہے چار سو

امیں کی ہے یہی دعا !
نہ لائے پھر یہاں خدا !

حُسن کی رُت

ابر کے پردے میں تھے کوثر و تسنیم نہاں
دھول اُڑتی تھی جہاں منظرِ جنت ہے وہاں
دھل گئے دامنِ گلشن پہ تھے جو داغِ خزاں
سبزہ بیدار ہے باراں کی مسیحائی سے
غنچے کچھ کہنے کو ہیں عاشقِ ہرجائی سے

نونہالانِ چمن جھوم رہے ہیں ہر سُو
غنچے ایک ایک کا منہ چوم رہے ہیں ہر سُو
سرو مستوں کی طرح گھوم رہے ہیں ہر سُو
خود اثر کہتا ہے گلشن میں ہے کیا گردش میں ؟
ساغرِ مے ہے ، نہیں بادِ صبا گردش میں

پتے پتے سے ترنم کی صدا آتی ہے
گوشے گوشے میں کوئی حور چھپی گاتی ہے
نور کا تڑکا ہے نظارہ طلساتی ہے
سحرِ نغمہ سے مسرت کا جنوں ہے پیدا
روحِ بیتاب کے سینے میں سکوں ہے پیدا
حُسن کی رُت ہے ہر اک ذرہ میں رعنائی ہے
خود نمائی ہے ، خود آرائی ہے ، خود رائی ہے
کثرتِ جلوہ ہے ، اور چشم تماشائی ہے
اک جہاں حُسن میں ڈوبا ہے نگاہوں کے لیے
آج فرصت دلِ محزوں نہیں آہوں کے لیے

''وداع'' ان کی تاثیر میں ڈوبی ہوئی ایک ایسی نظم ہے جو اُنھوں نے ملازمت کے تینتیس سال گزار کر کشمیر اور اہلِ کشمیر سے رخصت ہوتے وقت کہی ۔ ملاحظہ ہو :

رخصت بندو کش کے پہاڑو ! رخصت اے دلچسپ اُجاڑو !
رخصت ننگا[1] کے نظارے قدرت کے نادر شہ پارے
رخصت اے ذی شان دمانی[2] منظر جس کا ہے لاثانی
رخصت اے برفانی تالو[3] رخصت دودھ کے ندی نالو
تم تھے میرے طور اور سینا
میں حق کے جلووں کا جویا
قلب و نظر بیدار ہوئے ہیں جلووں سے سرشار ہوئے ہیں
شوق مرا پائندہ نکلا جوئندہ یابندہ نکلا
بیس اور تیرہ سالِ محرم جاتا ہے بادیدۂ پُر نم
وادی کے باشندو رخصت سرکاری کارندو رخصت
رخصت تم سے ، شاد رہو تم
شاد رہو ، آباد رہو تم

۱۔ ننگا پربت : سطح سمندر سے ۲۶۶۲۰ فٹ بلند پہاڑ ۔
۲۔ دمانی یا رکھا پوشی : سطح سمندر سے ۲۵۵۵۰ فٹ بلند پہاڑ ۔
۳۔ تال ۔ تالاب ۔ جھیل ۔

جہاں زندگی کا بہترین حصہ گزرا ہو ، جہاں کے بلند پہاڑوں ، خوبصورت وادیوں اور خوش خرام ندی نالوں سے انس پیدا ہو گیا ہو وہاں سے رخصت ہوتے ہوئے جذبات میں تلاطم پیدا ہونا قدرتی بات تھی۔ یہ نظم ایسے ہی تاثرات کا آئینہ ہے ۔ ملازمت سے سبک دوش ہو کر سیالکوٹ آ گئے اور ہمہ تن علم و ادب کی خدمت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا ۔ جب تک تاب و تواں نے ساتھ دیا نغمہ سرا رہے ، یہاں تک کہ قویٰ اور بصارت کے ضعف نے بھی اُنھیں خدمتِ ادب کے فرض سے باز نہ رکھا ۔

امین حزیں کشمیر ہی کے نہیں ، ہند و پاک کے نامور شعرا میں بھی ان کا مقام متعین ہے ۔ آدھی صدی سے ان کے افکار ہند و پاک کے رسالوں اور اخباروں میں چھپتے رہے — زیادہ امین حزیں کے نام سے اور کبھی کبھی ''درویشِ کافر جامہ'' کے قلمی نام سے ۔ بالآخر یہ مفکر شاعر چونسٹھ برس ادب کی خدمت کر کے ۱۴ اگست ۱۹۶۸ کو وفات پا گئے ۔

سمیع اللہ قریشی

فلسفۂ وجودیّت اور اقبال

(۱)

یہ بات ہیگل (Hegel) کی زبان سے ادا ہوئی تھی کہ ''خالص وجود اور خالص عدم میں کوئی فرق نہیں ہے" ۔ تب اقبال نے اس پر بڑی جرأت سے کہا : ''ہیگل کا صدف گوہر سے خالی" ۔ کچھ لوگ یہیں سے اقبال کے ہاں وجودی روّیے کا سراغ لگاتے ہیں اور وجودیت سے فکرِ اقبال کی ہم آہنگی تلاش کرتے ہیں ۔ بے شک اقبال کے افکار فلسفہ کے کسی خاص مکتبۂ فکر اور ادب کی کسی مخصوص تحریک سے ہرگز وابستہ نہیں ہیں ، تاہم فلسفہ اور ادب کے موضوعات میں اس قسم کی مطابقت کی تلاش ہرگز بے معنی بھی نہیں ۔ پھر بھی ایک بات سے کسی طور پر انکار ممکن نہیں کہ اپنے افکار کی تشریح میں اقبال کا ادعا نہ صرف قرآنِ مجید سے انحراف کا قائل نہیں بلکہ قرآن کو اقبال اپنے نظریات کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں ۔ وہ حقیقت کو قرآن کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور پھر اس کا ابلاغ اور توضیح جدید فلسفیانہ اصطلاحات اور افکار کے حوالے سے کرتے ہیں ۔ چنانچہ ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے ساتوں خطبے اُن کے اس طرزِ عمل کے گواہ ہیں ۔

اقبال نطشے (Nietzsche) سے بالواسطہ متاثر تھے ۔ ممکن ہے نطشے کے حوالے سے ان تک وجودی فلسفیوں کے خیالات پہنچے ہوں ۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ فکرِ اقبال کی اساس اور اُس کا تانا بانا عام طور پر اسلامی عجمی کلیات پر ہے ۔ چنانچہ اُن کے فکر کا بنیادی محرک تو بے شک اسلام ہی ہے ، مگر مختلف دیگر مکاتبِ فکر مثلاً وجودیت وغیرہ سے اُن کا متاثر ہونا یا نادانستہ طور پر اُن کی رو میں سوچنا کچھ بعید بھی نہیں ہے ۔ اقبال کے فکر کی مسافرت کے ایام میں ایسا تو نہ تھا کہ وجودیت کے مکتبۂ فکر سے اُن کا تعارف نہ ہوا ہو کیونکہ اُس وقت تک

وجودیت کا مسلک دنیا بھر میں خاصی اہمیت اختیار کر چکا تھا ۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اُن کے ہاں نظم یا نثر میں کسی جگہ بھی فلسفۂ وجودیت کا ذکر نام لے کر نہیں کیا گیا ۔ اس کے باوجود جب وہ یہ کہتے ہیں کہ :

نیشتر اندر دل مغرب فشرد دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرح حرم بت خانہ ریخت قلبِ او مومن دماغش کافر است

تو لگتا ہے کہ اقبال نطشے کی قلبی کیفیتوں سے قریب تر ہو کر اُسے خراجِ تحسین پیش کر رہے ہیں اور نطشے وہی تھا جس کی موت کے ساتھ اُنیسویں صدی ختم ہوئی ۔ وہ بہر حال ایک وجودی تھا ، اس لیے وجودی نقطۂ نظر سے اگر اقبال کے کلام اور ان کے خطبات و افکار کا مطالعہ کیا جائے تو فرد ، آزادی ، عقل ، ذات ، ارادۂ ذات اور انسان جیسے موضوعات پر وجودیت کا پرتو اور وجودی افکار سے مشابہت اور معنوی ہم آہنگی دیکھی جا سکتی ہے ۔

بے شک وجودیت سے فکری اختلاف اور تضاد بھی اقبال کے ہاں موجود ہے ، لیکن یہ اختلاف اور اتفاق کی دونوں صورتیں درحقیقت اس لیے ہیں کہ اقبال کے ہاں شے کی قدر و قیمت کا معیار اُن کا نظریۂ خودی ہے ۔ خودی کو استحکام بخشنے والی ہر چیز اُن کے نزدیک قابلِ قبول ہے اور ہر وہ چیز جو خودی کے اضمحلال کا باعث بنے قابلِ مذمت ٹھہرتی ہے ۔ اُن کی فکری اُفتاد خلیفہ عبدالحکیم کی رائے میں اس کے سوا کچھ اور نہ تھی کہ "اُنھوں نے جو کچھ بھی دیکھا اپنی محققانہ نظر سے دیکھا ، جو کچھ پسند آیا لے لیا اور جو کچھ جاری حقیقت سے ہٹا ہوا نظر آیا اُس کی تردید کر دی" ۔

(۲)

وجودیت کی شکل میں برپا ہونے والی تحریک در حقیقت عالمی محاربات ہی کا نتیجہ ہے ۔ سمجھا یہ گیا تھا کہ عالمی جنگیں یورپ کے اعلیٰ نصب العین کی تکمیل کا باعث بنیں گی یا پھر یورپ اور امریکہ کی مادی ترقی کے ساتھ ہی ساتھ لگے ہاتھوں اس تمام تر ترقی سے وابستہ بھرم کے کھرے کھوٹے کا بھی فیصلہ ہو جائے گا ، لیکن ہوا یہ کہ خاص طور پر جب دوسری جنگِ عظیم ختم ہوئی تو پتا چلا کہ یہ سب تو ایک بھیانک خواب کے سوا کچھ بھی نہ تھا اور انسان تو محض تاریکیوں میں بھٹکنے کے لیے تنہا چھوڑ دیا گیا ہے ؛ نیز عہدِ حاضر کی میکانیت اور صنعت نے فرد کو غیر اہم بنا دیا ہے جس سے انسان خود ناآشنائی

کے عذاب میں مبتلا ہو کر رہ گیا ہے اور اپنی موضوعیت کو نمایاں کرنے کا اُسے کوئی موقع ہی نہیں ملتا ۔ پھر تو اُوپر تلے بہت سی آوازیں آنے لگیں ۔ ہر شے پر انسانی اعتماد متزلزل ہو کر رہ گیا ۔ مذہب اور قدروں کی اہمیت ختم ہو گئی ۔ جوہریت پر مبنی فلسفہ اور اخلاق انسانی زندگی کے لیے بے معنی قرار پائے ۔ سب کچھ تلپٹ ہو کر رہ گیا اور وجودی مفکر اُبھرے ۔ نطشے نے خدا کی موت کا اعلان کیا تھا ، ہیڈیگر (Heidegger) نے کہا ''انسان تنہا اور تھکن سے چور فرد ہے'' مگر بریشت (Brecht) نے تو صاف صاف کہہ دیا کہ ''انسان مر چکا ہے ۔''

وجودیوں کا دعویٰ یہ تھا کہ آج تک وجود کو نظر انداز کر دینے کے نتیجے میں بالآخر انسان تعقلات (Concepts) بن کر رہ گئے ہیں اور یہ تمام تر غلط ہوا ہے ۔ اُنھوں نے ہیگل کی حقیقت اولیٰ (Absolute) اور جدلیاتی ارتقا پر گرفت کی اور کہا کہ اگر حقیقت صرف حقیقتِ اولیٰ سے ہی وابستہ ہے تو باقی سب کچھ اور ہر موجود شے حتیٰ کہ افراد بھی غیر حقیقی ہیں اور یہی چیز انسان کے شایانِ شان نہیں ہے ۔ اس سے تو سرے سے انسان کا وجود ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے ۔ انسانیت تو بعد کی بات ہے ، ہیگل کے ہاں فکر جس جدلیاتی انداز میں ارتقا پذیر ہوتا ہے اُس کی انتہا حقیقتِ اولیٰ ہے ۔ خرد کہیں بھی نہیں ، یا ہے تو محض ضمنی حیثیت میں ۔ کیرکیگارڈ (Kierkegaard) نے یہی محسوس کرتے ہوئے کہ مثالیت یا جدلیت میں فرد کی انفرادیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہا کہ ہیگل کی ''حقیقتِ اولیٰ'' میں میرا دم گھٹتا ہے ۔ یہاں میرے لیے تو کوئی بھی جگہ نہیں اور اقبال نے بھی جب یہاں فرد کی خودی کو مجروح ہوتے ہوئے دیکھا تو کہا کہ : ''ہیگل کا صدف گُہر سے خالی'' ۔

وجودیت پسندوں نے فرد کی موت کی ذمہ دار ریاست ، ادارے ، سائنس ، تہذیب و ثقافت ، مذہب و اخلاق ، معاشرتی اقدار ، تاریخی جبریت اور جدلیاتی عمل کو قرار دیا ۔ اُنھوں نے کہا کہ ان سے تو انسان کے مسائل اور پیچیدہ اور تہ در تہ ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ حالانکہ انسان اپنے انتخاب اور عمل میں آزاد اور پوری طرح ذمہ دار ہے ، خوف زدہ نہیں ۔ سب کچھ انسان ہی ہے اور باقی جو کچھ ہے اس کا انسان کے حوالے کے بغیر کوئی وجود نہیں ۔ عالم میں جوہر کی شرط ہی وجود ہے ۔ چنانچہ کوئی خارجی قوت یا نصب العین یا حقیقتِ اولیٰ انسان کے وجود کو نہ ترتیب دے سکتی ہے اور نہ تشکیل کرتی ہے ۔ وجودیت پسندوں نے بے معنویت سے بھی معنی کی تخلیق کی ہے ۔ اُن کے نزدیک

انسان اپنے فعل سے اپنے معنی تخلیق کرتا ہے ورنہ بجائے خود زندگی بے معنی ہے ۔ قدیم فلسفہ اور اخلاقیات میں فرد کو جماعت پر قربان کر دیا گیا ہے ۔ افراد جماعتی عضویہ (Society Organism) کے لیے اعضا شمار کیے جاتے رہے جن کا اپنا کوئی مقصد نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ عضویہ کے کام کو جاری رکھیں ، گویا کہ افراد جماعتی مقصد اپنا کر اپنی حیثیت کھو دیں ، کیونکہ قدرت نے ہمیشہ انواع کی حفاظت کی ہے اور اگر کبھی نوع ختم ہوئی ہے تو افراد کی غفلت کے باعث ۔ اس لیے صرف اسی اخلاق کو پذیرائی ہے جو بقا کی جد و جہد میں ممد و معاون ہو ۔ اسی باعث وجودیوں نے مذہب پر نہ صرف گرفت کی بلکہ اُسے فرد کا دشمن قرار دیا ۔

مذاہب کا یہ دعویٰ کہ خدا نے کائنات کو ایک مقصد کے تحت عدم سے وجود بخشا اور ہر چیز شعوری یا غیر شعوری انداز میں خدا کے مقصد کی تکمیل میں مصروف ہے ، وجودیوں کے لیے قابلِ قبول نہیں ۔ وہ اس میں فرد کی نفی دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں مذہب اس لیے فرد کا دشمن ہے کہ وہ خدا کو حقیقت سمجھتا ہے اور فرد کو دوسرے درجے پر شمار کرتا ہے ۔ اس معاملے میں اقبال کا لب و لہجہ مختلف ہے ، اگرچہ وہ وجودیوں کے آس پاس ہی نظر آتے ہیں :

آیہ٘ کائنات کا معنیٔ دیر یاب تو
نکلے تیری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بُو

وجودیوں کے نزدیک بالخصوص اور بیسویں صدی کے دانش وروں کے نزدیک بالعموم پرانی اخلاقی قدروں اور مذہب سے نئی نسل مایوس ہو چکی ہے ۔ فرد کی علیحدگی ، تنہائی ، محرومی ، بے بسی اور اقدار کی مکمل تباہی اخلاق اور مذہب کی ناکامی کی دلیل ہے ۔ فلسفہ٘ وجودیت نے احساس کے اظہار کی نئی ہیئت کو عقلی طور پر پیش کیا ہے اور اسی لیے یہ مزاجی اعتبار سے فلسفہ ، سائنس ، مذہب ، سیاست ، تاریخی اور مادی جبریت اور نفسیات کے خلاف بھی ایک احتجاج اور ردِ عمل کے طور پر اُبھرا ہے ۔ وجودیوں کے نزدیک تہذیب و تمدن کی ترقی نے فرد کی ذاتی حیثیت کو مسخ کر کے رکھ دیا ہے ۔ فرد کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے اور اس کے متعلق خارجی حقائق کے تعلق کو اُبھارنے کے عمل کو اولیت دی جاتی رہی ہے ۔ بطور احتجاج وجودیت پسند رویے نے تمام مروجہ اداروں اور ضابطوں سے لاتعلقی کا اعلان کر دیا ہے اور اس کے برعکس اپنے اندر کے خلا کو سامنے لے آئے ہیں ۔

اس عہد میں ژاں پال سارتر (Sartre) نے ، جو ادیب بھی تھے اور فلسفی بھی ، فرد کی آزادی کے بوجھ اور تنہائی کے درد کو اپنے افکار کا موضوع بنایا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ لاتعلقی کا رویہ جذباتی زیادہ ہے اور فکری کم ۔ عجیب بات ہے ، پھر بھی یہ تحریک فلسفے سے زیادہ متعلق ہے اور ادب سے کم کم ، مگر اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ یہ تحریک فلسفے کے واسطے سے کم اور ادیبوں کی کوششوں سے زیادہ مقبول ہوئی ۔ بہرحال یورپ نے اس تحریک کو بھی حسبِ دستور دیکھتے ہی دیکھتے قبول کر لیا ۔ غالباً یہ سمجھتے ہوئے کہ وجودیت کے فلسفے نے فرد کو اس کا کھویا ہوا تشخص لوٹانے کا بیڑا اُٹھایا ہے اور فرد پر حاوی ہر ادارے کو ختم کرنے کی سعی کی ہے ، خواہ وہ معاشرہ ہو ، اخلاق ، مذہب یا خود فلسفہ ۔

(۳)

وجودیت کے دو واضح مذاہب ہیں — الٰہیاتی اور ملحدانہ ۔ الٰہیاتی مکتبۂ فکر کا بانی یا امام کیرکیگارڈ ہے جسے سب سے پہلے ہیگل کے الٰہیاتی فلسفے میں انسانی تشخص اور آزادی کے کھو جانے کا احساس ہوا ۔ فکری مسافرت کے میدان میں وہ مختلف راستوں ، مثلاً جمالیات اور اخلاقی اقدار ، کے موڑ کاٹتا ہوا بالآخر ایمان اور مذہب کی طرف آ نکلا اور خدا کے حوالے سے وجود کا اثبات کرنے لگا ۔ کیرکیگارڈ کی رائے میں تعلقِ باللہ کے بعد تمام اصول اور ضابطے ختم ہو جاتے ہیں اور فرد کی ذات اپنا معراج پا لیتی ہے ۔ وجودیت کی یہ قسم گویا ایک طرح کی طریقت ہوئی جس میں جمالیات یا عشقِ مجازی کے واسطے سے اخلاقیات کی منزل تک پہنچا جاتا ہے اور پھر ایمان اور خدا کے حوالے سے الٰہیات کی منزل نصیب ہوتی ہے ۔ کیرکیگارڈ شخصیت کے مذہبی رُخ کی بازیافت کا مشورہ دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ عقل عقیدے کو ہضم کر لینے کے درپے ہے ۔ اس لیے انسانی مسائل کا واحد حل یہ ہے کہ انسان خود کو کلیسائی عقائد پر استوار کرے ۔ جیسپرز (Jaspers) اسی طرح کی سوچ کا دوسرا وجودی مفکر ہے ، مگر اس کی باتوں میں ابہام بے اندازہ ہے ۔

ملحدانہ مکتبۂ فکر کی ابتدا نطشے سے ہوتی ہے جس نے خدا کی موت کا اعلان کر کے ہر چیز کو مباح قرار دے دیا اور انسان کو ہر قسم کی اقدار اور ضابطوں سے آزاد جانا ۔ اُس نے کہا ''اخلاق نفسیاتی حقیقتوں سے بے خبر ہے ؟ اس لیے کاذب ہے'' اور یہ کہ ''طاقت کسی چیز کو حاصل کر کے خاموش ہو جانے

کا نام نہیں بلکہ طاقت کا مطلب ہے ہر لمحے زیادہ سے زیادہ طاقت کا حصول ، کیونکہ اقتدار حاصل کرنے کی یہ لا متناہی خواہش ہی انسان کو زندہ رکھتی ہے"۔ مارٹن ہیڈیگر اور ژاں پال سارتر کے افکار کی تشکیل اِن ہی خیالات کی روشنی میں ہوئی ۔ نطشے نے کہا تھا ''انسان کائنات میں پھینک دیا گیا ہے ، لیکن اُس کا پھینکنے والا کوئی نہیں ہے ۔ وہ اپنا جوہر خود متعین کرتا ہے'' اور سارتر نے اعلان کیا کہ "انسان سب سے پہلے وجود میں آتا ہے ، اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے ، دنیا میں اُبل پڑتا ہے اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔" اُس نے یہ بھی کہا کہ "انسان اِس کے سوا اور کچھ نہیں جو وہ خود کو بناتا ہے۔" انسان کے سامنے ہزاروں راستے اور دشت ہائے امکان ہیں ۔ وہ اِن میں سے انتخاب خود کرتا ہے ، مگر اُس کا وجود انتخاب سے پہلے ہے اور قدریں اس کے انتخاب کے بعد جنم لیتی ہیں ۔ اِس لیے وجود پہلے اور جوہر بعد میں ہے ۔ فرد کے لیے جبریت کی پابندی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ وہ اس دنیا میں آزاد ہی پیدا ہوتا ہے ۔ دشتِ امکان میں جو کچھ فرد مستانہ طے کرتے ہے وہی اُس کا عمل بنتا ہے ۔ فرد کی آزادی' انتخاب اُس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہے ، ورنہ یہ دنیا سراسر بے معنی ہے ۔ لے دے کے آگہی یا شعور ہی ایک ایسی قدر ہے جو سب سے زیادہ اہم ہے۔

ہیڈیگر کا مرکزی موضوع انسان کی خود اجنبیت (self-estrangement) ہے ۔ اُس کا فلسفہ لادینی ہے ، نہ دینی ، تاہم اِس کے ہاں یہ اعتراف واضح ہے کہ دنیا خدا کے وجود سے خالی ہے ۔ اُس کے نزدیک وجود کے معنی خود سے علیحدہ ہو کر اپنا احساس کرنا ہے ۔ وہ کہتا ہے میرا وجود میرے پوست کے اندر میرا جسم نہیں بلکہ وہ ایک ایسی شے ہے جو میدان میں یا اس دنیا میں پھیلی ہوئی ہے جس کی نگہ داشت میرا کام ہے ۔ اس کے نزدیک انسان کو وقت کا احساس اس لیے ہے کہ اُسے اپنی موت کا احساس ہے ۔ وہ حال کے بجائے مستقبل کو ترجیح دیتا ہے ، کیونکہ اُس کے نزدیک آدمی وہ نہیں جو ہے بلکہ وہ ہے جو ہونے والا ہے ۔ اُس کے ہاں وجود کی کچھ زیادہ وضاحت نہیں ملتی ۔

سارتر ، نطشے اور ڈیکارٹ (Descartes) کے خیالات کے زیرِ اثر ، خدا کی موت کو تسلیم کر لینے کے بعد اُس کی جگہ انسان کو دیتا ہے ۔ اُس کے نزدیک انسان کا باقاعدہ مطالعہ ہی اصل کام ہے ۔ یہ بات مارکس (Marx) کے اِس

قول سے کچھ مختلف نہیں کہ انسانیت کی جڑ خود انسان ہے۔ وہ انسان کے فعل کو فقط شعوری خیال کرتا ہے اور لاشعور کے وجود کا منکر ہے۔ اُس کے خیال میں انسان اپنی آزادی سے خوف زدہ رہتا ہے اور اِسی لیے دوسروں کو آزادی سے محروم رکھنا چاہتا ہے۔ ہر انسان کی معنویت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لیے تمام انسانوں کے لیے کوئی ایسا معیار وضع نہیں کیا جا سکتا جو سب پر حاوی ہو۔ انسان اپنی حقیقتوں سے انکشاف اور آگاہی کے بعد ہی خود فریبی سے بچ سکتا ہے۔ تنہائی کے مقابلے کا حوصلہ قدروں کو جنم دیتا ہے اور انسانی کردار کی تشکیل میں معاون بنتا ہے، ورنہ یہ دنیا بے معنی اور لغو ہے۔ شعور یا آگہی زندگی کی سب سے بڑی قدر ہے۔ فرد کا وجود واحد حقیقت ہے جس سے آگے کوئی حقیقت نہیں۔ انسان کو اپنے جوہر سے پہلے اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے الفاظ میں "کوئی خدا نہیں، کوئی ازلی گناہ نہیں، کوئی ورثہ نہیں، کوئی ماحول نہیں، کوئی نسل نہیں، کوئی ذات نہیں، کوئی باپ یا ماں نہیں، کوئی مربی یا اُستاد نہیں، کوئی جبلت، میلان یا رجحان نہیں۔ انسان آزاد ہے" بلکہ وہ کہتا ہے "Man is condemned to be free"۔ سارتر کے نزدیک سب کچھ موت کا سامنا کر کے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ خدا نہیں، اس لیے مقدر نہیں، اور چونکہ مقدر نہیں، اس لیے انسان یا انسانی فطرت بھی بے حقیقت ہے اور کوئی جبریت نہیں۔ وہ ایمان داری کو ارفع قدر تسلیم کرتا ہے اور احساسِ گناہ، ناکامی، دکھ اور مایوسی میں بھی ایمان داری کو قائم رکھنے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک باعمل حقیقت کے سوا اور کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں۔ انسان کو اپنے اعمال کے اسباب خارج میں تلاش نہیں کرنا چاہییں۔ ہرچند کہ وہ تنہا ہے اور تنہائی کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ اُس میں موجود ہے، اُس کے نزدیک کفر اور الحاد سے نتائج نکالنے کا نام وجودیت ہے۔ اُس کے فلسفے کی بنیاد کفر پر ہے جب کہ خدا کی ہستی کا اِنکار کرنا عالم گیر اخلاقی اصولوں اور مستقل قدروں کو موت کے گھاٹ اُتار دینے کے مترادف ہے۔ اگر انسان کی آزادی کو بے حد و حساب مان لیا جائے تو فرد کا افراد کو ہدایت دینا بے معنی ہو جاتا ہے۔ اقبال کی رائے سارتر کے موافق تو ہرگز نہیں تاہم وہ بھی فرد کو اِس کائنات میں بے پناہ درجہ دیتے ہیں:

تو زندگی ہے پائندگی ہے — باقی ہے جو کچھ ہے سب خاکبازی

• • •

وہی جہاں ہے تیرا جہاں جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ وخشت نہیں جو تیری نگاہ میں ہے

* * *

یہ ایک بات کہ مومن ہے صاحبِ مقصود
ہزار گونہ فروغ ہزار گونہ فروغ

* * *

تیری قندیل ہے تیرا دِل تو آپ ہے اپنی روشنائی

* * *

اِک تو ہے کہ حق ہے اِس جہاں میں باقی ہے نمودِ سیمیائی

وجودی فلسفی اور مفکر اِس روایت پرست دنیا کو مردہ دنیا تصوّر کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اس دور میں انسان کو ابدیت کے عذاب سے نجات مل گئی اور اُسے اپنے وجود کی معنویت کا شدت سے احساس ہوا ہے ۔ اس کے نزدیک دنیا میں انسانی نصب العین اور انسانی مسرت و غم کی آمیزش اس کا نتیجہ ہے ۔ مگر اُن کے ہاں بنیادی خامی یہ ہے کہ اُن میں کسی کا ذہن بھی ابدیت کے اس حصار کو نہیں توڑتا جو صدیوں سے انسانی فکر کو اپنا پابند بنائے ہوئے ہے ۔ مذہب نے انسان کی تسکین کے لیے حیات بعد الموت کا فلسفہ پیش کیا تھا ۔ وجودیت پسند ذہن ، چاہے وہ خدا کا حامی ہو یا منکر ، جب انسان کی مختصر زندگی کو دیکھتا ہے تو ابدیت کے نفسیاتی پس منظر میں اُسے بے معنی گرداننے پر مجبور ہو جاتا ہے ۔ انسان نے بالطبع اپنے حال پر ماضی کو ترجیح دی ہے ۔ اس عہد میں انسان کا سب سے بڑا مسئلہ اُس کی بے اندازہ قوت ہے ۔ اس قوت نے انسان کو اپنے وجود کے خلا ، کھوکھلے پن ، تنہائی یا بے معنویت کے احساس سے دوچار کر دیا ہے ۔ ایک طرح سے وجودی رویے میں کہیں کہیں اجتماعِ ضدین بھی ہے ۔ خدا کی بندگی سے آزادی کے بے کراں میدان کی طرف انسان کے پھیلاؤ کی حقیقت کا انکشاف تو ضرور ہوا ہے ، مگر آئندہ کیا ہوگا اس کا وجودیت کو کچھ علم نہیں ، کیونکہ موضوعیت اور باطنیت کے اُجاگر ہونے سے انفرادیت تو محفوظ ہو جاتی ہے مگر پھر آگے جانے کے راستے آپس ہی میں اُلجھ کر رہ جاتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف نمائندہ وجودیوں کے خیالات میں یکسانیت اور اشتراک نہیں پایا جاتا ۔

وجودی مفکرین کے ہاں رجائی رویہ اور جہانِ ممکنات کا تصوّر موجود تو ہے مگر کسی قدر غیر واضح اور مبہم ہے — اس قدر غیر واضح اور مبہم کہ نئی وجودیت کا مبلغ کولن ولسن (Collin Wilson) تو اِسے اساسی طور پر

قنوطی رویہ کہتا ہے اور اِسے مطالعہ انسان کے سلسلے میں منفی زاویہ نگاہ کا حامل فلسفہ قرار دیتا ہے ۔ اس کے نزدیک پرانی وجودیت انسان کے تخلیقی امکانات کو نظرانداز کرنے کا رجحان رکھتی ہے ۔ سارتر اور ہیڈیگر کی فکر یاس اور نا اُمیدی پر مبنی ہے اور تخلیقی قوت سے محروم ہے کیونکہ سارتر اپنی آزادی سے کام لینا نہیں سکھاتا ۔ اس سے انسان کی بے ہمتی کے مغالطے کو فروغ ملتا ہے اور ان معنوں میں کولن ولسن اقبال کے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ سائنسی منہاج پر ظہور پذیر ہونے والے ان تغیرات کو اپنی فکر میں سمونے کی کوشش کرتا ہے جس کی رُو سے انسان محض ایک مجہول نام نہیں؟ بلکہ انسان کے روزمرہ شعور سے ماورا بھی جہانِ حقیقی ہے ۔ وہ شعور کے امکانات کو رضاکارانہ طور پر محدود کرنا زندگی گزارنے کی خاطر ضروری سمجھتا ہے ، مگر ان امکانات سے دست بردار ہونا پسند نہیں کرتا ۔ اقبال اور کولن ولسن متفق ہیں کہ انسانی ذات کا فہم حاصل کرنے کی خاطر نصب العین کے احساس کو شعور کی گہرائیوں میں ازسرِنو گرفت میں لیا جانا چاہیے ۔

(۲)

کیرکیگارڈ کے نزدیک خدا کو موضوع تسلیم کیے بغیر انسان اور خدا کا تعلق قائم نہیں رہ سکتا اور یہ کہ خدا اپنے وجود کے لیے اپنی موجودگی کا محتاج ہے ۔ اس کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ انسان صرف خدا کے وجود ہی میں موجود رہ سکتا ہے ، مگر اس کے لیے انسان کو لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہ گار خیال کرے اور درحقیقت گناہ گار ہونے کا تصور ہی انسان میں مذہبی جذبے کی نمو کا باعث بنتا ہے اور اچھا عیسائی بننے کے لیے عقل کی آنکھ کو نکال باہر کرنے کی خواہش رکھتا ہے کہ ایسا کیے بغیر آسمانی بادشاہت میں داخلہ ناممکن ہے ۔ کیرکیگارڈ نے عقل کو ایک کسبی کا نام دے کر اپنی خرد دشمنی کا اعلان کیا ہے ۔ وہ مروجہ عیسائیت کا مخالف ہے اور اس میں اصلاح کا خواہش مند ہے ۔ اقبال بھی مروجہ اسلام میں ایک طرح کی تبدیلی کے خواہش مند تھے ، جس میں تعقل کو دخل ہو اور جو زمانہ حال کی کسوٹی پر کسا جا سکے ۔ بظاہر دونوں کا مقصد ایک ہے ، مگر جہاں کیرکیگارڈ خرد دشمن ہے ، وہاں اقبال تعقل پسند ہیں ، اگرچہ اُن کی تعقل پسندی مجرد عقل پسندی نہیں بلکہ جذبہ عشق سے مملو خردمندی ہے ۔ کیرکیگارڈ نے اشتراکیت کے خلاف اپنی رائے کا اظہار اِن الفاظ میں کیا ہے : ''اجتماعی ملکیت کا دیو فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا

ہے ۔" اس نے اشتراکیت کی مخالفت میں اپنی رائے کا جواز یہ کہتے ہوئے پیش کیا ہے کہ "اِس کی اشاعت کو روکنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی تنہائی میں وہ شجاعت پیدا کرے جو اُس آدمی کے حصے میں آتی ہے جو صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے" اور یہ کہ "اِس عمل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں" ۔ یہ رویہ اقبال کی سوچ کے برعکس ہے ۔ اقبال ایک مسلمان سوشلسٹ ہیں ۔ وہ الارض للہ کے قرآنی نقطۂ نظر کے قائل ہیں اور زمین کی ملکیت کے باب میں قومی ملکیت کے تصور کو درست کہتے ہیں ۔ اقبال کو بالعموم اشتراکیت کے معاشی تصورات سے اتفاق ہے ۔ کارل جیسپرز ما بعدالطبیعاتی افکار اور ازلی و ابدی صداقتوں کے تصورات کو محض غلط اور بے بنیاد وہم قرار دیتا ہے ۔ وہ سائنس کا مخالف ہے اور فلسفے کو عقل سے آگے کی چیز خیال کرتا ہے ۔

وجودیت پسندوں میں کیرکیگارڈ کے نزدیک مستقبل کی قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ ایک دشتِ امکان ہے جس میں انسان کا وجود یوں آزاد ہے کہ اپنی تقدیر تو آپ بناتا ہے مگر اس میں کوئی جوہر نہیں اور وجود اپنے جوہر کے جبر اور لزوم کی کشمکش میں اپنی آزادی کھو دیتا ہے ۔ لہٰذا انسان اپنے جوہر کی تصدیق خود کرتا ہے اور اپنی تعریف بھی آپ متعین کرتا ہے ۔ الٰہیاتی وجودیت پسند اس باب میں بالعموم متفق ہیں ۔ مارٹن ہیڈیگر انسان کو صاحبِ اختیار وجود گردانتا ہے ، جس کے پاس قوتِ فیصلہ ہے ۔ اِس کے نزدیک صداقت کا منبع اور موجد انسان ہے اور انسان کے سوا کوئی بھی دوسری ہستی نہیں — خدا بھی نہیں ۔ انسان کہاں سے وارد ہوا اور کہاں جا رہا ہے ، یہ کوئی نہیں جانتا ۔ انسان کا نوعی احساس اُسے تحفظ بخشتا ہے ۔ اُس کا ایک فرد ہونے کا احساس اسے تحفظ کے احساس سے محروم کر دیتا ہے ۔ ہیڈیگر بھی انسان کو ایک ایسا امکان قرار دیتا ہے جس کا وجود سامنے کھلے امکانات کا انتخاب کرتا ہے ، تاہم وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کا انتخاب قطعی نہیں ہے ۔ اِس مکتبۂ فکر کے ایک امام کارل جیسپرز نے بھی کہا کہ انسان کی امکانی قوتوں کا تصور ناممکن ہے ۔ انسان کچھ اِس طرح نامکمل ہے کہ کبھی بھی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا ۔ اس لیے اُس کا مستقبل بھی کبھی متعین نہیں ہو سکتا ۔ یہاں اقبال وجودیت پسندوں سے متفق نظر آتے ہیں کہ وہ بھی انسانی ارادے کی آزادی کے خواہاں ہیں ۔ اُسے تقدیر کا زندانی نہیں قرار دیتے ۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے   کہ خاکِ زندہ ہے تو تابع ستارہ نہیں

* * *

ستارہ کیا میری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیٔ افلاک میں ہے خوار و زبوں

* * *

نہ ستارے میں ہے نے گردشِ افلاک میں ہے
میری تقدیر میرے نالۂ بے باک میں ہے

اقبال فطرت کو مجبور قرار دیتے ہیں اور انسان کو ندرتِ فکر و عمل کے بل پر معجزاتِ زندگی برپا کرنے والی عظیم ہستی قرار دیتے ہیں جس کے تمام تر امکانات کو ابھی واضح ہونا ہے ۔ انسان کا مستقبل اقبال کے نزدیک بھی معرضِ امکان میں ہے ۔ اقبال کا قول ہے کہ ''ہم زمانے کی حرکت کا تصور خطِ کشیدہ سے نہیں کریں گے کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اس سے مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں ۔'' اقبال بھی انسان کو کسی جبر و لزوم کا پابند نہیں سمجھتے :

فطرت آشفتہ کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے خود نگرے خود شکنے پیدا شد

* * *

وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد ناچیز جہانِ مہ و پروین تیرے آگے

امکان کی کوئی حد نہیں ۔ ممکنات کے جہان کے دروازے اقبال ہمیشہ وا دیکھتے ہیں ۔ ہیڈیگر نے اس کو ''امکان کی قوتِ خاموش'' کہا ہے ۔ وجودیت اگر جہانِ امکان ہے تو اقبال بھی اس کے ہم نوا ہیں :

زندہ جاں را امکان خوش است مردہ دل را عالم العیان خوش است

اقبال نے کائنات کو کوئی ایسا منصوبہ نہیں سمجھا جو پہلے سے طے شدہ ہو اور جس میں اب اضافے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا ہو ۔ لہٰذا اس عالمِ آزادگان میں انسان فکر و عمل کے اختیار میں آزاد ہے اور آزادی کے بغیر وہ کبھی وجود میں نہیں آتا ۔ اقبال کہتے ہیں : ''ہمارے نزدیک قرآن مجید کے نقطۂ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جس قدر یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے منصوبے کی زبانی نقل ہے ۔ قرآن کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے ، گویا یہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے ، کوئی بنا بنایا موضوع نہیں جس کو اُس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا ، جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح امکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں ۔ اس لیے اُس کا عدم اور وجود

برابر ہے۔"

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون

یہ رائے بھی اقبال ہی کی ہے کہ :

کہ جانِ بے فطرتِ آزاد جاں نیست

کم و بیش یہی بات سارتر نے کہی ہے کہ "انسان بعض اوقات مجبور نہیں ہو سکتا ۔ وہ ہمیشہ سے اور مکمل آزاد ہے ۔ اگر ایسا نہیں تو پھر وہ موجود ہی نہیں ۔" سارتر کا ادعا یہ ہے کہ "انسان اپنے آپ کو وہ ہستی تسلیم کرے جس کی وجہ سے عالم کا وجود ہے ۔" اقبال نے بھی یہی کہا ہے :

جہانِ رنگ و بو گلدستہ ما ز ما آزاد و ہم وابستہ ما

اور یہ کہ : "ہر موجود ممنونِ نگاہیت ۔"

کارل جیسپرز کے نزدیک انسان کی آزادی کا منبع خود اس کی اپنی ذات ہے ، اور انسان وہ ہستی ہے جو اپنی معراج کو پہنچنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اُس نے اپنی انا (Ego) کو خود متشکل کیا ہے ۔ اُس کا کہنا ہے کہ "بغیر فیصلہ کے انتخاب ، بغیر عزم کے فیصلہ ، بغیر فرض کے عزم اور بغیر وجود کے فرض نہیں ہو سکتا ۔"

اقبال بھی خودی کو اختیار اور خود گری کے مترادف خیال کرتے ہیں ، جب کہتے ہیں کہ "خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا ہے اور یوں اپنی خلاق اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے ۔" اقبال کے نزدیک جبر سے اختیار کی نمو ہوتی ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار

اسی لیے فطرت سے انسان کی وابستگی اور اُس کی اطاعت از بس ضروری ہے ۔ اقبال انسان کو شے نہیں بلکہ سراپا عمل کہتے ہیں :

ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

انسان کو اپنی تکمیل کے لیے جد و جہد کرنی پڑتی ہے اور اس کے بغیر کائنات کی کوئی بڑی سے بڑی قوت حتیٰ کہ خدا بھی اسے وجود میں نہیں لا سکتا ۔ خود گری نہیں ، تو انسان کا مقصد بے معنی ہے ۔ سارتر منفیت کا فلسفی ہے اور شعور کو ازادی اور اُسے کسی نہ کسی شے سے وابستہ سمجھتا ہے جس کا ادراک

بلا واسطہ ممکن نہیں ۔ اس کے نزدیک ''مجرد وجود کوئی چیز نہیں'' ۔ اس کا قول ہے کہ ''میں وہ ہوں جو میں نہیں ہوں اور میں وہ نہیں ہوں جو میں ہوں''۔ یہی اس کا فلسفہ عدم و وجود ہے ۔ وہ اس کی تشریح یہ کہ کر کرتا ہے کہ ''انسان وہ وجود ہے جس کے ساتھ عدم اس دنیا میں آیا ہے'' اور ''انسان کی آزادی اس کی ذات کے عدم ہی سے معرض وجود میں آتی ہے ۔'' وہ سوائے انسانی کائنات کے اور کسی کائنات کا قائل نہیں ۔ وہ وقت کی ضرورت کے تحت اس لیے خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے کہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے ، مگر یہیں وہ اقبال سے الگ نظر آتا ہے کیونکہ وہ انسان پسند بن جاتا ہے جب کہ اقبال انسان دوست ہیں ۔ سارتر کائنات میں کسی نظم و ترتیب کا قائل نہیں جب کہ اقبال کو قرآن کے اس سائنسی مسئلے پر ایمان ہے کہ : ''والسماء رفعها و وضع المیزان'' [اور خدا نے بلندیوں میں ایک توازن قائم کیا (الرحمٰن : ۸)] ۔ یہاں اسی کائناتی توازن (Equilibrium) کا ذکر ہے جو تمام اجرام سماوی میں موجود ہے اور جس قانون کی وجہ سے یہ تمام سلسلہ ایک نظم میں منسلک ہے ۔

سارتر کی انسان پسندی اُس کے الحادی ہونے کا نتیجہ ہے ۔ وہ خدا کے وجود کو انسان کی مختار فاعلیت کے راستے میں روک سمجھتا ہے اور اخلاقی اقدار کا خالق بھی محض انسان کو گرداننا ہے ۔ اس لیے کسی ایک نظام اقتدار کو اپنانے اور کسی دوسرے کو ترک کرنے کا قائل نہیں ۔ اور یہی اُس کے ہاں آزادی کا منفی تصور ہے اور بے کراں کائنات میں انسان کو تنہا بنا کر رکھ دیتا ہے ۔ یہ رویہ بھی ایک طرح سے کیرکیگارڈ کی خرد دشمنی سے مماثلت رکھتا ہے اور احساس محرومی و بے گانگی اور خود اجنبیت کو راہ دیتا ہے ۔ شاید اسی لیے سارتر عورت سے بھی نفرت کا اظہار کرتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک یوں تو :

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ

اور

اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرار افلاطوں

وہ عورت کو برائی کا مرکز تو نہیں سمجھتے مگر عملاً وہ عورت کو ایک حد بندی سے باہر نہیں دیکھنا چاہتے ۔ تاہم اقبال کی اس رائے میں خرد دشمنی اور خود اجنبیت والی بات ہرگز نہیں ہے ۔ اسے ان کے عہد کے موجود معاشری رویے کا اثر کہا جا سکتا ہے ۔

فلسفۂ اشتمالیت میں سارتر بنی نوع انسان کے تمام مسئلوں کا شافی حل سمجھتا ہے ۔ یہ اس کا اپنا قول ہے کہ ''تاریخ کی صحیح ترجمانی صرف مادیت ہی پیش کرتی ہے ۔'' وہ انسان کو تاریخ کے جدلیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتا ہے ۔ اقبال تاریخی مادیت یا تاریخ کے جدلیاتی عمل کو مارکس یا سارتر کا سا درجہ تو نہیں دیتے ، تاہم وہ ایشیا میں کیے جانے والے اس تجربے سے آنکھیں میچ کر گزر جانے میں عافیت بھی نہیں سمجھتے اور اس تجربے کی آزمائش کو برا نہیں جانتے ۔ البتہ وہ اشتراکیت کے اس نقطۂ نظر سے کہ تمام زندگی محض مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ پائے گی یا پا سکتی ہے ، متفق نہیں ہیں ۔ اقبال اس ترقی میں روحانی ترقی کی شمولیت کو لازمی سمجھتے ہیں ۔ وہ اشتراکیت کی معاشی تنظیم میں خدا کے تصوّر کو شامل کر لینے کے بعد اُسے عین اسلام قرار دیتے ہیں ۔ اشتراکیت کے بارے میں اُن کی بہت خوب صورت رائے یہ ہے کہ :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ گفتار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
جو حرف ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہیں اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اگر اخلاق اور روحانی زندگی معرضِ خطر میں نہ پڑے تو اقبال کے نزدیک بھی اشتراکیت کی کوششیں مستحسن ہیں ۔

سارتر انسان کو ''عملِ محض'' کہتا ہے اور اقبال "سراپا عمل" ۔ سارتر کا قول ہے کہ ''دنیا میں انسان کی موجودگی ایک طرح کا ہونا نہیں بلکہ محض کرنے اور انتخاب اور خودگری سے عبارت ہے ۔'' وہ کہتا ہے کہ ''شعور، انتخاب اور آزادی ہم معنی ہیں ۔'' یہ قول بھی سارتر ہی کا ہے کہ ''انسان صرف اپنے اعمال اور مقاصد ہی کے بل پر کائنات میں کوئی امتیاز رکھتا ہے ۔'' اقبال اور سارتر دونوں انسان کی تخلیقی مفاہمت کے سلسلے کو ٹوٹتے ہوئے نہیں دیکھنا چاہتے :

سِرّ آدم ہے ضمیرِ کُن فکاں ہے زندگی

سارتر اور اقبال دونوں اس کے باوجود انسان کو فطرت کے ناگزیر جبر

سے آزاد بھی نہیں سمجھتے ۔ سارتر نے کہا : ''میں اپنی جماعت ، قوم اور خاندان کے مقدر سے گریزاں نہیں رہ سکتا ۔ مجھ میں اپنے لعیب اور قوت کو بنانے کی بھی طاقت نہیں ۔ مجھے تو معمولی تقاضوں اور عادتوں پر بھی قابو نہیں ۔ یہ ضروری ہے کہ فطرت پر حکم رانی کرنے کے لیے اُس کی اطاعت بھی کی جائے ۔'' کم و بیش یہی بات اقبال بھی کہتے ہیں ۔ وہ بھی انسان کی آزادی کی حدود کے اندر انسان کی حیثیت تسلیم کرتے ہیں :

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بہ گل بھی ہے
انہی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

اقبال کی خودی سارتر کے انسانی داخلیت ہے ۔ خودی یا انسانی داخلیت ہی اقدار حیات کا منبع ہے ۔ اقبال کی خودی اگر ''کشتۂ لذت پیکار'' ہے تو سارتر کی Pour-soi فطرت سے متصادم اور مزاحم ہے ۔ سارتر کہتا ہے : ''وہ (Pour-soi) آزاد نہیں رہ سکتی ، جو عالم سے مزاحم نہیں ۔'' اقبال کہتے ہیں : ''زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خروش'' اور

بدریا غلط و باموجش در آویز حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

اقبال بے شک سارتر کے ساتھ اُس وقت ہم نوائی نہیں کرتے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ''میرا بوجھ میری آزادی ہے'' ۔ تاہم اقبال کے نزدیک بھی شعور کی پیدائش آزادی و اختیار کی ہے ۔ شعور وجودیوں کے نزدیک ''فطرت میں ناآشنا اضافہ'' ہے اور یہی انسان کی داخلیت ہے ۔ اس پر سارتر ایمان لاتے ہوئے کہتا ہے : ''یہاں کوئی کائنات موجود نہیں سوائے انسانی کائنات اور انسانی داخلیت کی کائنات کے'' ۔ اقبال کہتے ہیں :

تو ہے ، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

(۵)

جہاں تک وجودیوں کے اس ادعا کا تعلق ہے کہ انسان کا وجود بے مثل اور بے نظیر ہے اور اس کا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ اپنے فیصلے خود کرنے میں آزاد ہے ، اپنے راستے خود تراشتا ہے اور اگر اس کا کوئی فیصلہ غلط ہو تو وہ اس میں کمی بیشی کر سکتا ہے ۔ چنانچہ اسی لیے اُس پر اپنی ذات کی طرف سے بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے فیصلے سوچ سمجھ کر کرے ۔

اقبال ان سے متفق ہیں ۔ اقبال کے ہاں فلسفۂ خودی کی عمارت بھی کچھ ایسے ہی پتھروں سے تراشی گئی ہے ۔ فلسفۂ خودی انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی اُلجھنوں کو سلجھاتا ہے ۔ اقبال البتہ کیرکیگارڈ کے عیسائی تصوف سے آگے چلتے ہیں ۔ ایک طرح سے اُس کا وجودیتی فکر اقبال کے فلسفۂ خودی کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے ۔ اقبال بھی عالم فطرت کی جبریت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں ۔ فرد کو ذوقِ اختیار کی لذت آشنائی بخشنا اُن کا مقصدِ فن ہے ۔ وہ فرد کو پُر شکوہ دیکھنا پسند کرتے ہیں :

فرشتہ صید ، پیمبر شکار ویزداں گیر

فرق صرف یہ ہے کہ اقبال کا انسان اپنی مصطفائی اور کبریائی صفات سے نمایاں نظر آتا ہے ، جب کہ وجودیت پسندوں کا انسان بے نام و نمود ہے ، تاہم جبریت نہ وجودیوں کو تسلیم ہے نہ اقبال کے ہاں اس کی کوئی گنجائش ہے ۔ کیرکیگارڈ نے انتخاب کی آزادی کے سلسلے میں حضرت ابراہیم؈ کی مثال دی ہے ۔ اقبال نے بھی عشق اور عقل کی آویزش میں حضرت ابراہیم؈ کے رویے کو مثالی قرار دیا ہے ۔ مگر سارتر کا وجودی فکر انسانی شخصیت کی مشکلات کا مداوا تلاش کرنے کے بجائے اُس کی مشکلات کو انتہا تک پہنچا دیتا ہے ، یہاں تک کہ اپنا آپ فنا کرنا سکھاتا ہے ۔ یہ بات شاید کسی قدر تصوف کے تو قریب ہو لیکن اقبال کا فلسفۂ خودی اس کا مخالف ہے ۔ سارتر کے ہاں جو بے سمتی ہے اقبال اُسے ایک سمت عطا کرتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ فرد بے شک آزاد ہے ، مگر وہ خدا کی محبت اور رضا کے لیے آزاد ہے ، اور یہی محبت اور حصولِ رضائے الٰہی انسان کی مشکلات کا تسلی بخش حل ہے ۔

وجودیت اور فلسفۂ خودی میں اشتراک یہ ہے کہ دونوں فرد کی آزادی کے علم بردار ہیں اور یہ سوال پیدا کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت کیا ہے اور انسان کیا چاہتا ہے ، آزادی کا صحیح استعمال کیا ہے اور اسے دوام کیسے بخشا جا سکتا ہے ۔ مگر وجودیت میں کوئی عقلی ترتیب نہیں پائی جاتی جب کہ فلسفۂ خودی میں ایک تنظیم ہے ۔ وجودیت کی بے سمتی کا پسِ منظر عیسائیت کے قنوطی عقائد میں اور فلسفۂ خودی کا پس منظر اسلام کی رجائیت ہے ۔ عیسائیت انسانی شخصیت اور قدرت کے درمیان مستقل تضاد کو کبھی رفع نہیں کر سکی ، جبکہ اسلام نے یہ تضاد انسان کو خدا کی نیابت بخش کر رفع کر دیا تھا ۔ اقبال کے فلسفۂ خودی میں انسانی حقیقت اور انسانی وجود میں کوئی فرق

نہیں جب کہ وجودیت سے یہ مسئلہ بھی حل نہیں ہو سکا کہ انسانی شخصیت ہونے کا کیا مفہوم ہے۔ اس اعتبار سے فلسفۂ خودی وجودیت کی خوبیوں سے مملو ہے ، مگر اُس کی خامیوں کو نظر انداز کرتا ہوا آگے نکل گیا ہے۔

اقبال اور وجودیت میں ایک واضح مشابہت یہ ہے کہ جس طرح وجودیت پسندوں نے کلاسیکی یونانی فلسفے کی مجرد پسندی کو ہدف بنایا ، اس کے خلاف عدمِ اطمینان کا اظہار کیا اور اُسے جامد و ساکت اور غیر متحرک تصورات سے عبارت قرار دیا ، اقبال نے بھی اُسے یہ کہتے ہوئے رد کیا کہ زندگی متحرک ، غیر جانب دار اور ہر لحظہ رواں دواں ہے۔ اپنی ایک تحریر میں انھوں نے قرآن کی رُوح کو Anti-Classical قرار دیا ہے اور قدیم مسلم مفکرین کی فلسفۂ یونان سے مرعوبیت کو اچھا نہیں سمجھا۔ وجودیوں نے اور وجودیوں میں سے خاص کر کیرکیگارڈ نے عقلِ محض کو بحیثیتِ ذریعۂ علم کے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اقبال بھی تلاشِ حق کے لیے علم کے حواسی خلائق کے علاوہ ایک دوسرے ذریعے یعنی وجدان پر بھی یقین رکھتے ہیں :

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اَور نہیں
تیرا علاج نظر کے سوا کچھ اَور نہیں

اقبال نے وجودیت پسندوں کی طرح فعل اور فیصلے کو اہمیت دی ہے۔ خطبات میں ان کا قول ہے کہ : ''قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو تصور کی نسبت فعل پر زیادہ زور دیتی ہے۔'' انھوں نے یہ بھی کہا کہ :

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

یہ قول بھی اقبال ہی کا ہے کہ "ذات کا حتمی مقصد کچھ دیکھنا یا سننا نہیں بلکہ کچھ بننا ہے''۔ اقبال ان ہی معنوں میں خودی کے ایسے فلسفے کے قائل ہیں جو ذات کی گہرائیوں سے اُٹھتا ہی نہیں بلکہ اُبلتا ہے :

یا مُردہ ہے یا نزع کے عالم میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

اقبال فکر اور عمل کے درمیان کسی فاصلے کو پسند نہیں کرتے۔ اس لیے وہ مومن کو صرف قاری ہی نہیں بلکہ مجسم قرآن خیال کرتے ہیں :

قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

اور یہ بھی کہا کہ :

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کُشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف

وجودیت پسند عہدِ حاضر کے انسان کو مشینوں کا غلام سمجھتے ہیں اور فتویٰ دیتے ہیں کہ صنعتی نظام نے انسان کو خود اجنبیت کے حصار میں پابند کر دیا ہے ۔ اقبال کو اس سے اتفاق ہے ۔ وہ کہتے ہیں :

مجھے تہذیبِ حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے باطن میں گرفتاری

* * *

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

فرد کو وجودیت میں مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ اس نظام میں وجود جوہر پر مقدم ہے ۔ فرد یا انسان کے مقام کا احساس اقبال کو بھی ہے :

منکرِ حق نزد "ملا" کافر است   منکر خود نزد من کافر تر است

سارتر اور اقبال کے ہاں ذاتِ انسانی کی اہمیت کے بارے میں حیرت انگیز مماثلت ہے ۔ اگر سارتر کہتا ہے کہ "Man finds himself thrown into existence" تو اقبال بھی کہتے ہیں :

"The Ego has a beginning in time and did not pre-exist in the spatio-temporal order."

وجودی مفکرین انسانی آزادی اور انفرادی آزادی کے داعی ہیں ۔ اقبال اس کی سند قرآن سے لاتے ہیں اور "خطبات" میں اعتراف کرتے ہیں کہ "قرآن اپنے سادہ لیکن پُر زور انداز میں انسان کی انفرادیت پر زور دیتا ہے اور انسان کی منفرد ذات کا یہی تصوّر ہے ، جو ایک فرد کے لیے کسی دوسرے فرد کا بوجھ اُٹھانا ناممکن ٹھہراتا ہے اور اُسے صرف اپنی ذاتی کوششوں کے نتائج کا حق دار ٹھہراتا ہے ۔"

اگر قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ انسان کو کائنات کی مختلف پُر شکوہ چیزوں سے متاثر ہو کر ان کے سامنے جھکنے سے روکا گیا ہے ۔

وہ اشیا کا غلام نہیں بلکہ اشیا کو اس کی غلامی بخشی گئی ہے :

(۱) خلق لکم ما فی الارض جمیعاً (بقرہ : ۲۸) ۔

(۲) الم تر ان اللہ سخر لکم ما فی الارض والفلک تجری بامرہ (حج : ۶۵) ۔

(۳) و سخر لکم اللیل و النہار و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ (نحل : ۹) ۔

(۴) و الانعام خلقھا لکم فیھا دف و منا فعاً (نحل : ۵) ۔

قرآن البتہ انسان کو اپنی ذات کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہونے سے بچاتا ہے اور کسی دوسری انتہا کا شکار نہیں دیکھنا چاہتا ۔ وہ انسان پر اُس کی عظمت یہ کہ کر آشکار کرتا ہے کہ اپنی کمزوریوں کا احساس کرتے ہوئے حدِ اعتدال میں رہے ۔ اسلام کے نزدیک اور اقبال کے نزدیک انسان اول و آخر انسان ہے اور یہی مقام اُس کے لیے باعثِ عزت ہے ۔ انسانی فضیلت کی اصل اُس کی نائبانہ حیثیت میں ہے ۔ اُسے خدا نے اپنی امانت (احزاب : ۷۲) سونپی ، یعنی وہ خود دنیا میں خدا کا بندہ بن کر رہے اور دوسروں کو خدا کی بندگی کی دعوت یوں دے کہ بندگی کے نظام کو مستحکم کر کے انسانوں کو اس میں شامل کرے ۔

وجودیت پسند فرد کی آزادی کے قائل ہیں مگر اُن کے ہاں آزادی کا تصور بے مہار ہے ۔ اس میں اعتدال نہیں ۔ اقبال کے ہاں فرد کی خود ارادیت کا تصور بھی موجود ہے ۔ اُن کے نزدیک فرد کی آزادی اپنے اندر ایک مقصد لیے ہوئے ہے — ایک ایسا مقصد جو اُس کے لیے نصب العین کا انتخاب کرتا ہے یا وضع کرتا ہے ۔ اس سے اُس کے باطن کی عکاسی ہوتی ہے ۔ وجودیت چونکہ ردِ عمل کی پیداوار ہے ، اس لیے ایک طرح کی فکری انتہا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں اعتدال نہیں ملتا ۔ یہاں اقبال کا فکر واضح طور پر وجودیت پسندوں سے الگ ہو جاتا ہے ۔ فلسفۂ وجودیت میں دنیا کی تصویر مایوس کن اور غم انگیز ہے ۔ یہاں انسان کے رجحانات اور میلانات و عواطف کی تعیین اُس کا ماحول کرتا ہے ۔ اُسے اپنی صحیح سمت کا کوئی پتا نہیں ، لیکن پھر بھی اُس کا کوئی فعل تاریخِ عالم پر اپنے اثرات مرتب کرنے کی قوت رکھتا ہے ۔ یہی انسانی المیہ ہے جو وجودیوں کے نزدیک کرب ، مایوسی اور تنہائی کو راہ دیتا ہے ۔ وجودیت پسند بے شک انسان کی ہستی کے سرے سے انکاری تو نہیں ہیں ، نہ وہ اُسے کوئی ایسی چیز سمجھتے ہیں جو محض معروضی حیثیت رکھتی ہو ۔ انھیں یہ بھی تسلیم ہے کہ

انسانی داخلیت ضرور کوئی معنی رکھتی ہے ، لیکن وہ انسان کی کوئی واضح تعریف کرنے میں ناکام رہے ہیں ، جب کہ اقبال کے ہاں انسان کی ایک معین اور واضح تعریف ملتی ہے ۔ اسی لیے اقبال کے ہاں وجودیت پسندوں کے برعکس اُمید ، اعتماد اور حوصلے کا پیغام ہے :

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

وجودیت پسند انسان کا گناہ سے گریز ناممکن خیال کرتے ہیں ۔ اس وجودی عقیدے پر واضح طور پر عیسائیت کے روایتی گناہِ اولیں کے عقیدے کا پرتو ہے ۔ اقبال ہبوطِ آدم کے قصے کو بھی یہ کہتے ہوئے نئے اور صحت مند معنی بخش دیتے ہیں کہ ''اس سے مراد اس تبدیلی کو ظاہر کرنا ہے ۔ جو انسان قدیم جبلی سطح سے بلند ہو کر ایک آزاد اور باشعور ذات کا حامل ہوا ، ایک ایسی باشعور ذات کا جو شک اور نافرمانی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ ہبوطِ آدم کا مطلب ہرگز اخلاقی محرومی نہیں ۔ یہ انسان کا سادہ شعور ہے ، شعورِ ذات کی طرف رجوع ہے ۔''

وجودیت پسندوں میں بعض عبادت کا جواز صرف انفرادی سطح پر تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ کسی اجتماعی نظامِ عبادت کے قائل نہیں ۔ اُن کے خیال میں کسی اجتماعی طریقِ عبادت سے یہ ممکن ہی نہیں کہ انسان تمام تر اپنی توجہات ایک ہی طرف مرکوز رکھے ۔ اقبال اجتماعی عبادت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں ، کیونکہ اُن کے نزدیک اُس سے انسانوں کے مشترک جذبات کو تقویت ملتی ہے اور رنگ و نسل کے امتیاز ختم ہوتے ہیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کے بعض پہلو وجودیت سے ہم آہنگ ہیں ، لیکن اقبال خرد کے معاملے میں کسی قدر عینیت پسند اور رومانی بھی ہیں ۔ وہ فلسفۂ اجتماع پر یقین رکھتے ہیں ۔ فلسفۂ خودی میں جو شخص سامنے آتا ہے وہ درحقیقت اجتماع کی نمائندگی کر رہا ہے جب کہ وجودیت میں کوئی ایک فرد کسی بھی دوسرے فرد کی نمائندگی کا حق نہیں رکھتا ۔ تاہم تقدیر کے بارے میں اقبال کی رائے وجودیت کے اساسی تفکر سے قریب تر ہے :

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے ؟

اگرچہ یہاں بھی اقبال حسنِ عمل اور کردار کو فرد کا جوہر قرار دیتے ہیں مگر یہ فرد پھر اجتماع کا نمائندہ ہے اور یہ بات سارتر کی وجودیت کے برعکس ہے ۔

اقبال کا انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہتے ہوئے اور اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے ہوئے اپنے باطن کی گہرائیوں میں اترتا ہے جب کہ سارتر کا انسان دوسرے انسانوں سے کٹ کر اپنے اندر کے خلا میں گم ہو جاتا ہے۔

مآخذ

۱- قرآنِ مجید۔
۲- ''کلیاتِ اقبال'' (اُردو - فارسی)۔
۳- سید نذیر نیازی ، مترجم ، اقبال ، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''۔
۴- Theodor Hacker, *Kierkegaard* -
۵- Sartre, *Existentialism As Humanism* -
۶- H. J. Blackhoni, *Six Existentialist Thinkers* -

iv

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

January 1977

IN THIS ISSUE

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

in

English and Urdu

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15.00	US $ 5.00 or £ Stg. 1.75

Price per copy

Rs. 4.00	US $ 1.50 or £ Stg. 0.50

All contributions should be addressed to the Secretary, Editorial Board, *Iqbal Review*, 90/B-2, Gulberg III, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by

Dr M. Moizuddin, Secretary of the Editorial Board of the *Iqbal Review* and Director, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

Printed at

TECHNICAL PRINTERS

Koocha Haji Usmani, Off. I.I. Chundrigar Road, Karachi